Commentaria Classica

Studi di filologia greca e latina

IX
2022

Litterae Press

Commentaria Classica

Studi di filologia greca e latina

IX

2022

SOMMARIO

Studi

P. Gagliardi, *Due sorelle, due voci, due drammi: i lamenti di Anna e di Giuturna nell'*Eneide 9

E. Simonetti, Sum rea. *Tradizione e novità nell'*Eroide *di Ipermestra* 37

G. Celato, *Daniel Heinsius editore del* Nuovo Testamento 63

G. Di Maria, *Quaestiones de Pseudo-Hegemonii scripto* Adversus haereses*, fueritne e Graeco fonte translatum* 79

S. Voce, *L'elegia di Cristoforo Landino:* topoi*, innovazione e note cromatiche* 87

P. Bassino, *Il tema della sapienza nel* Margite *pseudo-omerico* 107

A. Capone, *Tert.* apol. *1,11* 121

V. Ortoleva, *La vera storia di Pelagonio (II)* 131

F. Minonne, Interpolare Scripturas: *Osservazioni sul problema dell'integrità del testo biblico a partire da Tert.* praescr. *38* 157

M. R. Petringa, *Un frammento di un'anonima parafrasi metrica del* Liber Genesis *nel cod. Oxford, Bodleian Library, Canon. Bibl. Lat. 80: edizione critica, traduzione e commento* 197

Recensioni

M. Andria - P. Zito (edd.), *Leopardi e Giuliano imperatore. Un appunto inedito dalle carte napoletane*, Firenze 2022 (S. Cammisuli) 211

A. M. Martín Rodríguez (ed.), Linguisticae Dissertationes. *Current Perspectives on Latin Grammar, Lexicon and Pragmatics*, Madrid 2021 (S. Cammisuli) 213

M. T. Santamaría Hernández (ed.), *Estudios sobre Galeno latino y sus fuentes*, Cuenca 2021 (M. Villareale) 223

Cronache

Università di Napoli "Federico II", Dipartimento di Studi Umanistici, Sala dei Cataloghi Lignei, 15 marzo 2022: presentazione del volume *Templa serena.* Studi in onore di Enrico Flores, a cura di M. Paladini, Napoli 2021 (M. Paladini - G. Massimilla - A. De Vivo - A. Mazzucchi) 231

STUDI

Due sorelle, due voci, due drammi: i lamenti di Anna e di Giuturna nell'*Eneide*

Paola Gagliardi

Non è sfuggita agli studiosi la serie di analogie tra il lamento di Anna per la morte di Didone e quello di Giuturna per il fratello Turno[1]; per spiegarle, le si è sempre ricondotte alle somiglianza tra le due figure di sorelle devote e al loro doloroso destino, che le porta a danneggiare involontariamente coloro che amano nel vano tentativo di aiutarli[2]. È proprio Anna, infatti, ad incoraggiare dapprima Didone nel suo amore per Enea, poi a fare da tramite nel riferire all'eroe le umilianti suppliche della sorella e infine, ingannata da questa, ad occuparsi della costruzione della pira che sarà il rogo funebre della regina e a portarle di sua mano la spada che la ucciderà. Si rivelerà così dall'inizio alla fine lo strumento involontario, eppure determinante, per la rovina di Didone in tutte le fasi della sua vicenda. Da parte sua Giuturna cerca invano di ritardare la morte di Turno e contribuisce alla sua umiliazione con il sottrarlo vilmente alla mischia della battaglia; si macchia addirittura di azioni empie con la rottura della tregua e il ferimento di Enea, che provoca la reazione feroce dell'eroe troiano nella strage dei vv. 450-553. Sarà ancora lei a dare a Turno il coraggio di affrontare il duello, assicurandogli la sua presenza, che non servirà tuttavia a prestargli un reale soccorso, né ad evitargli il destino segnato. Che nelle analogie di situazione tra Anna e Giuturna si veda l'intento dell'autore di denunciare la negatività di un amore eccessivo e irrazionale[3] o si cerchi invece di spiegare le differenze tra esse riportando all'attualità le figure di Didone e Turno, assimilate rispettivamente a Cleopatra e Antonio[4], si è comunque sempre notata la presenza di queste due figure

---

[1] Cfr. West 1979, 16-17; Castellani 1987, 52-53; Barchiesi 1978, 104.

[2] Il raffronto tra Anna e Giuturna è stato condotto da West 1979, e poi ripreso da Castellani 1987, che sottolinea piuttosto le differenze tra i due personaggi. La figura e il ruolo di Anna al fianco di Didone sono stati invece accostati a quelli di Acca, compagna di Camilla, da Fratantuono 2020.

[3] West 1979, 10.

[4] Castellani 1987, 57.

«Commentaria Classica» 9, 2022, 9-35. ISSN 2283-5652 ISBN 9788894543131

amorevoli e dolenti al fianco dei due maggiori avversari di Enea, di contro alla solitudine del protagonista[5].

In questa logica sono stati inclusi anche i lamenti delle due sorelle[6], che con le loro somiglianze servirebbero a rafforzare quelle più generali tra i due personaggi, o contribuirebbero a creare un linguaggio patetico virgiliano[7], che è senza dubbio un'esigenza del poeta, ma che nel caso dei lamenti riflette anche un altro aspetto. A mio avviso, infatti, la questione dei lamenti funebri si lega fondamentalmente alla necessità di Virgilio di riprodurre in poesia una forma di espressione reale e perciò ben nota al suo pubblico. La formularità di certe espressioni trova infatti una spiegazione nel confronto con la prassi del compianto tradizionale, che prevede appunto ripetizioni di concetti, di parole e di gesti all'interno del rituale. Lo sforzo di Virgilio appare dunque quello di inglobare in modo credibile il lamento funebre nella sua epica, lasciandogli però le caratteristiche che più lo rendono riconoscibile. A precederlo in questa operazione sono in

---

[5] West 1979, 10.

[6] Il lamento di Anna: *Audiit exanimis trepidoque exterrita cursu / unguibus ora soror foedans et pectora pugnis / per medios ruit, ac morientem nomine clamat: / 'Hoc illud, germana, fuit? me fraude petebas? / hoc rogus iste mihi, hoc ignes araeque parabant? / quid primum deserta querar? comitemne sororem / sprevisti moriens? eadem me ad fata vocasses, / idem ambas ferro dolor atque eadem hora tulisset. / his etiam struxi manibus patriosque vocavi / voce deos, sic te ut posita, crudelis, abessem? / exstinxti te meque, soror, populumque patresque / Sidonios urbemque tuam. date, vulnera lymphis / abluam et, extremus si quis super halitus errat, / ore legam'* (*Aen.* 4,672-685). Il lamento di Giuturna: *At procul ut Dirae stridorem agnovit et alas, / infelix crinis scindit Iuturna solutos / unguibus ora soror foedans et pectora pugnis: / 'quid nunc te tua, Turne, potest germana iuvare? / aut quid iam durae superat mihi? qua tibi lucem / arte morer? talin possum me opponere monstro? / iam iam linquo acies. ne me terrete timentem, / obscenae volucres: alarum verbera nosco / letalemque sonum, nec fallunt iussa superba / magnanimi Iovis. haec pro virginitate reponit? / quo vitam dedit aeternam? cur mortis adempta est / condicio? possem tantos finire dolores / nunc certe, et misero fratri comes ire per umbras! / immortalis ego? aut quicquam mihi dulce meorum / te sine, frater, erit? o quae satis ima dehiscat / terra mihi, Manisque deam demittat ad imos?' / Tantum effata caput glauco contexit amictu / multa gemens et se fluvio dea condidit alto* (*Aen.* 12,869-886).

[7] È stata questa la proposta di Barchiesi 1978, 104-106, che ha rilevato una serie di somiglianze formali del lamento di Giuturna con i discorsi di Didone, oltre che con il lamento di Anna. Obbink 2002, 92, ha poi rinvenuto nella scena di Giuturna altre reminiscenze del l. 4.

realtà già i poemi omerici, entro i quali i lamenti funebri hanno uno spazio notevole[8] e, nel rispetto delle forme e degli aspetti reali dei compianti, sono manipolati per trasmettere messaggi ideologici importanti e per contrastare le potenzialità polemiche dei lamenti femminili nella vita reale[9].

Se dunque il precedente omerico garantisce ai lamenti funebri uno spazio nel genere epico e autorizza la loro presenza nell'*Eneide*, Virgilio si trova di fronte ad un duplice modello a cui poter attingere, e cioè quello letterario di Omero e quello reale della tradizione. La soluzione non può essere la semplice ripresa dei lamenti omerici, contando sul fatto che già essi inglobano i tratti formali ed espressivi dei compianti reali[10]: a sconsi-

---

[8] Sui lamenti funebri omerici (più numerosi nell'*Iliade*, anche per via del tema), spesso in rapporto con i futuri sviluppi della tragedia, esiste un intero filone di studi: tra i lavori più importanti cfr. Vermeule 1979; Caraveli-Chaves 1980; Bloch-Parry 1982; Easterling 1991; Loraux 1991; Holst-Warhaft 1992; Blundell-Williamson 1998; Seaford 1999; Rehm 1994; Sourvinou-Inwood 1995; Staten 1995; Spatafora 1997; Beissinger-Tylus-Wofford 1999; Loraux 1999; Derderian 2001; Foley 2001; Lardinois - McClure 2001; Alexiou 2002; Dué 2002; Pantelia 2002; Monsacré 2003; Tsagalis 2004; Dué 2006; Gagliardi 2007; Suter 2008.

[9] Sulla lotta delle πόλεις greche contro i lamenti funebri femminili, e più in generale contro la gestione del rituale funerario da parte delle donne, cfr. Holst-Warhaft 1992, 5; 27; 53; Derderian 2001, 25; 32; 39; 44; 49; 55; 61. Questo spiega la limitazione delle manifestazioni di lutto e dei lamenti nei funerali pubblici per i caduti nell'Atene classica (il pianto, prerogativa delle donne, appare incompatibile con l'ottica virile guerriera): al dolore si contrapponeva con grande enfasi la celebrazione della gloria ottenuta dai morti (Loraux 1981, 45). La pericolosità del linguaggio femminile era alla base della limitazione degli àmbiti e dei modi di espressione delle donne ai soli contesti rituali (lutto, matrimoni, cerimonie religiose): cfr. McClure 2001, 11.

[10] Il rapporto tra lamenti poetici e lamenti reali è un tema delicato: è difficile infatti valutare il grado di fedeltà dei compianti inseriti in opere letterarie rispetto a quelli realmente utilizzati nella prassi e l'attendibilità dei lamenti letterari come documenti antropologici. È chiaro che, per essere inseriti nei diversi generi letterari, i lamenti reali subiscono manipolazioni e adattamenti, ma è altrettanto vero che essi devono mantenere almeno le caratteristiche più tipiche, per risultare riconoscibili e credibili. È a questo che gli autori badano soprattutto dal punto di vista formale, il più vistoso, laddove sul piano dei contenuti si permettono maggiori libertà per adeguarli al messaggio che si propongono. Sul rapporto tra lamenti antichi e lamenti folclorici e sulla possibilità di utilizzare gli uni per leggere gli altri e viceversa, ammettendo o meno la continuità della tradizione del compianto nel corso dei secoli, cfr. De Martino 2000, *passim*, che ammette questa

gliarlo sono infatti non solo le differenze legate all'espressione del pathos, che in poesia latina ha una lunga e specifica tradizione, anche sul piano fonico[11], ma soprattutto le divergenze nel significato ideologico assegnato ai lamenti e più in generale alla funzione del rito. In Omero infatti i compianti, accuratamente distinti, sul piano concettuale, tra maschili e femminili, servono a ribadire un'ideologia della gloria e del καλὸς θάνατος in guerra, propria della società aristocratica, ma ereditata anche dalla πόλις; allo stesso tempo mirano a contrastare la forza eversiva dei compianti femminili, intrinsecamente ostili ai valori eroici[12]. Quanto al rito (non solo quello funebre), esso ha, soprattutto nell'*Iliade*, la funzione consueta di ristabilimento della normalità, rotta dalla violazione delle regole all'inizio del poema, prima da parte di Agamennone e poi di Achille: è proprio il compimento del rito funebre per Ettore, empiamente ritardato dal comportamento incivile del Pelide nei suoi confronti, a permettere infatti il ritorno alle consuetudini e a riportare anche la guerra alle norme sconvolte dalla barbarie di Achille[13].

---

continuità, e Di Nola 2005, 459; 470-471 e *passim*, che la contesta, mentre Charuty 1999 giudica metodologicamente corretto il confronto tra lamenti antichi e lamenti folclorici. Diversi studiosi si servono dei lamenti folclorici per studiare quelli letterari: cfr. per i lamenti omerici (ma il discorso si può estendere anche a quelli virgiliani) De Martino 2000, 178; Di Nola 2005, 103; Alexiou 2002, 11-12; 102-103; 131.

[11] Penso in particolare all'uso 'patetico' dell'allitterazione fin dagli autori arcaici; un caso particolare, quello dell'allitterazione della *a* (ma anche della *s*), come allitterazione dell'angoscia è studiato da La Penna 1983, 323-326.

[12] Sulla natura di contestazione dei lamenti femminili cfr. Seaford 1999, 84; di qui la limitazione delle occasioni di espressione delle donne al solo àmbito religioso (lutto, matrimoni, cerimonie religiose): cfr. McClure 2001, 11. Questo pericoloso aspetto dei lamenti è pienamente compreso e rappresentato nella tragedia (Foley 2001, 23; 31; 34; 151; 171). Più in generale, il punto di vista nei lamenti maschili è quello della comunità, di contro alla prospettiva femminile che privilegia la famiglia: sul conflitto tra γένος e πόλις, esplicato nelle parole rispettivamente di Andromaca e di Ettore ad *Il.* 6,407-493, cfr. Seaford 1999, 258; Gagliardi 2011.

[13] Cfr. Gagliardi 2007, 211-215 e 261-282, specialmente 278-281. La restituzione del cadavere a Priamo, dopo il pianto comune, ridà al Pelide quell'umanità e quella civiltà a cui aveva abdicato rifiutando la supplica di Ettore a 22,338-343 (Giordano 1999, 152). In Omero questo recupero della 'normalità' nell'espressione del dolore, di contro agli eccessi iniziali (caratterizzati dalle urla, indicate

Assai diverso è il discorso per l'*Eneide*, in cui manca ogni visione rassicurante e normalizzante del rito, che anzi spesso appare sconvolto, interrotto o empiamente travisato[14]: basti pensare, per avere qualche esempio, al sacrificio di Laocoonte, alle celebrazioni per l'anniversario della morte di Anchise, turbate prima dall'apparizione, sia pure pacifica, del serpente, e poi dalla rivolta delle donne e dall'incendio delle navi, o alla rottura della tregua ad opera di Giuturna nel l. 12; ai sacrifici nefasti di Didone, *omen* infausto del suo destino, o all'episodio mostruoso di Polidoro; ai sacrifici vani di Andromaca su tombe vuote, o a quella sorta di barbaro sacrificio umano rappresentato dalla morte di Palinuro, e all'uccisione di Turno, definita da Enea con uno sconcertante linguaggio sacrale[15]. Di contro, solo pochi sono i riti officiati secondo le regole e condotti a buon fine, che tuttavia neppure così sciolgono le tensioni e riportano alla normalità: la cerimonia funebre per Miseno, in qualche modo sancisce la fine delle peregrinazioni e sostituisce il seppellimento di Palinuro, ma apre anche il nuovo, doloroso capitolo dell'approdo in Italia, mentre le esequie dei caduti al l. 11 rappresentano solo una tregua nello svolgimento della guerra, dopo gli eccessi di ferocia (anche di Enea) del l. 10 e prima di quelli del l. 12. Ancora, il funerale di Pallante, che pure non è rappresentato, lungi dal costituire la fine di una vicenda, crea le premesse per il proseguimento delle tensioni e per la conclusione del poema, con il lamento di Evandro e la sua richiesta di vendetta ad Enea. E nella stessa ottica rientra l'assenza dei riti funebri per i principali antagonisti di Enea, Didone e Turno: se infatti per la regina cartaginese la cerimonia funebre è solo adombrata nel fumo che Enea ormai lontano vede levarsi dalla città (senza peraltro indovinarne la causa), per Turno un vago accenno si può cogliere solo nella preoccupazione dell'eroe ferito per la sorte del suo corpo a 12, 935-936. Si è anzi sempre notata come significativa deviazione rispetto al modello iliadico, pure riconoscibilmente seguito nel duello finale[16], proprio l'assenza delle cerimonie funebri per Turno, che avrebbero in qualche modo rappresentato un ritorno alla con-

---

con il verbo κωκύω, cfr. Spatafora 1997, 11), è affidata al γόος (*ibidem*, 5-6): nella parola che dice il dolore è un modo per oggettivarlo e renderlo altro da sé stessi.

[14] Panoussi 2009, 6; 13-20; 72-76 e *passim*.

[15] Sull'equiparazione della morte di Turno ad un sacrificio cfr. Panoussi 2009, 56-77.

[16] Non solo nella misura in cui il vero e proprio scontro tra i due eroi ricalca quello tra Achille ed Ettore, ma anche nella riconoscibile ripresa della supplica di Priamo ad Achille nelle ultime, bellissime parole di Turno ad Enea.

suetudine, come il funerale di Ettore, laddove la brusca conclusione voluta da Virgilio lascia irrisolta la tensione e mantiene al gesto di Enea tutta la sua cruda drammaticità[17]. È l'ennesima, dolorosa affermazione della forza distruttiva del *furor* in agguato per tutto il poema, ma anche l'estrema denuncia del prezzo di dolore richiesto dalla fondazione di Roma; è anche, tuttavia, l'ultima occasione di mostrare l'impossibilità di una conciliazione tramite il rito e di lasciare irrisolti fino alla fine le tensioni e gli squilibri provocati dalla missione di Enea. Mancano infatti nel messaggio del poema, a dispetto delle apparenze, una parola di conforto e una visione rassicurante della storia[18], che per realizzare la volontà ineluttabile del Fato lascia dietro di sé una scia di dolori e di sacrifici che nessun conforto, né religioso, né ideologico, è in grado di mitigare o di risarcire.

In quest'ottica amara rientra anche il trattamento dei lamenti funebri, piegati con maestria da Virgilio a sottolineare la sua visione senza speranza. Assai meno numerosi di quelli dell'*Iliade*[19], in cui spesso il linguaggio e la gestualità del lamento sono impiegati anche in situazioni non luttuose come mezzi tradizionali di espressione dell'angoscia[20], i compianti virgi-

---

[17] I mancati onori funebri per Turno equiparano a tutti gli effetti la sua morte ad un autentico sacrificio umano, lasciando irrisolto il problema della conciliazione e del superamento delle violenze nel poema e sottolineando la profonda ambivalenza del mondo nuovo che Enea sta fondando sotto auspici così dubbi: cfr. Panoussi 2009, 56-77.

[18] La lettura dell'opera di Virgilio non più solo in senso celebrativo del regime, ma come poesia complessa che, pur aderendo sinceramente al programma augusteo, reca i segni delle dolorose esperienze precedenti e mantiene certe riserve verso le promesse e le realizzazioni del *princeps*, è invalsa da tempo. 'Classici' in merito son ad esempio La Penna 1966, o Johnson 1976 e il filone della cosiddetta 'Harvard School'. Una sintesi della storia della critica virgiliana nell'ultimo secolo fa Powell 2008, 3-30.

[19] I lamenti nel poema virgiliano sono sei, tre femminili (quello di Anna per Didone a 4,675-685, quello della madre di Eurialo per il figlio a 9,481-497 e quello di Giuturna per il fratello a 12,872-884) e tre maschili (quelli di Enea e di Evandro per Pallante, rispettivamente ad 11,42-58 ed 11,152-181, e quello di Mezenzio per Lauso a 10,846-856).

[20] Essi rispecchiano in questo la normale prassi folclorica di riproporre in varie occasioni luttuose lamenti nati in circostanze precedenti (De Martino 2000, 74-75; 122; 135; 154; il fenomeno è attestato in Omero ad *Il.* 19,301-302 e, parzialmente, 338-339; 24,166-168), o di impiegare i moduli e i concetti del lamento funebre anche per situazioni dolorose, ma non di morte: cfr. De Martino 2000,

liani rientrano tutti in una precisa tipologia, quella del primo, incontrollato sfogo di dolore alla notizia della morte di una persona cara o alla vista del cadavere. Mancano cioè del tutto i veri e propri lamenti rituali, eseguiti durante la πρόθεσις del defunto o durante la cerimonia[21], quando già il dolore ha trovato espressione nelle parole e dunque appare meno pericoloso per chi soffre e avviato a trovare una misura[22]. È come se il poeta, togliendo al lamento la sua funzione principale, quella di incanalare il lutto entro le modalità rassicuranti del rito, non volesse dare ai suoi personaggi (e ai lettori) una ragione e un mezzo per mitigare il cordoglio, ma volesse anzi mostrare in tutte le occasioni il dolore nella sua pienezza. Si ha così ogni volta l'impressione di una situazione che non si risolve, di un'angoscia che mantiene tutta la sua forza per chi la vive, e in cui il lamento si rivela un inutile sfogo.

All'interno di questa caratterizzazione dei lamenti del poema, quelli di Anna e di Giuturna rappresentano una tipologia a sé stante, il che contribuisce a legarli tra loro e a distinguerli al tempo stesso dagli altri: oltre infatti ad essere riferiti ai due maggiori avversari di Enea e ad essere pro-

---

325; Di Nola 2005, 604 (lamenti di spose), 633 (lamenti per la partenza per il servizio militare).

[21] È una distinzione nettamente rispettata nell'*Iliade*, in cui sono presenti sia lamenti pronunciati nell'immediatezza della morte, sia durante la πρόθεσις: cfr. tra i primi quelli di Ecuba e Andromaca per Ettore a 22,430-436 e 477-514; per i secondi quelli di Andromaca, Ecuba ed Elena a 24,725-775. Nel poema omerico esiste peraltro anche la differenza tra γόοι, i lamenti estemporanei dei parenti del defunto, e θρῆνοι, compianti eseguiti da cantori professionisti, dei quali però non vengono riportati esempi. Sulla distinzione tra le due tipologie di lamenti cfr. Harvey 1955, 168-172; Petersmann 1969, 113 e Petersmann 1973, 4; Alexiou 2002, 11-12 e 102. Un'eccezione solo apparente a questa consuetudine di Virgilio potrebbe essere il lamento di Enea per Pallante, pronunciato durante l'esposizione del cadavere, prima della partenza per la città natale: in realtà per l'eroe si tratta della prima volta in cui vede il cadavere del giovane, che rappresenta uno dei momenti critici del rito funebre: per la reazione alla vista del cadavere in Omero cfr. *Il.* 19,284-286; 22,405-414 e 466-476.

[22] Sul senso del rito funebre cfr. De Martino 2000, *passim*, in particolare 78; 94-95; 101-102; 178-213. Sulla funzione 'normalizzante' del rito cfr. Seaford 1999; Redfield 1994, 163; Holst-Warhaft 1992, 28-29. Sul valore 'terapeutico' del lamento (incanalare il dolore per frenarne e distribuirne nel tempo la violenza) cfr. anche Danforth 1982, 144, e Holst-Warhaft 1992, 73 Sul lamento come momento oggettivante, in cui il dolore, finalmente esprimibile in parole, diviene altro da sé e può dunque essere controllato, cfr. Spatafora 1997, 5-6.

nunciati da sorelle[23], essi soli sono rivolti a persone ancora vive, che però, per ragioni diverse, non possono sentirli[24]. È un'anomalia solo in apparenza riscontrabile nei lamenti omerici, pure talvolta pronunciati per vivi (è il caso di Andromaca a 6,407-439 e di Ecuba e Priamo nell'imminenza del duello di Ettore con Achille a 22,37-90), ma uditi dal destinatario e adottati come strategia per commuoverlo e incitarlo a desistere dai suoi propositi. Nulla di tutto ciò nei due lamenti virgiliani, che proprio dall'impossibilità di raggiungere i destinatari, oltre che dall'assenza di qualsiasi scopo persuasivo, ricevono un'impressione di dolorosa inutilità. In particolare in tal senso appare anomalo il lamento di Giuturna, giacché quello di Anna ha comunque un uditorio nelle donne che circondano Didone e che già hanno levato il grido rituale del lutto[25], mentre nello scenario del duello Giuturna è sola, separata, per la sua invisibilità, dal fratello e dal pubblico che assiste, e dunque il suo unico interlocutore possibile è Giove, al quale infatti si rivolge. Per queste considerazioni si è avuta qualche difficoltà a classificare le sue parole come un vero e proprio lamento[26], ma a ben guardare il poeta dà ad esse caratteristiche che inequivocabilmente le includono nel nòvero dei compianti e le accostano in particolare al lamento di Anna, giustificando in questa prospettiva le somiglianze tra i due brani.

Il segno più evidente della volontà di Virgilio di accomunare i due lamenti è senza dubbio l'identità del verso introduttivo (*unguibus ora soror foedans et pectora pugnis*, 4,673 = 12,871), la cui ripetizione può essere certo motivata con la creazione, da parte del poeta, di un suo specifico

---

[23] Nella tradizione folclorica del lamento funebre è molto importante il rapporto di chi pronuncia il compianto con il defunto: esso dà origine a tipologie diverse di lamenti, in cui si esprimono in modo standardizzato bisogni e sentimenti diversi. Non solo i lamenti maschili e quelli femminili divergono tra loro, ma anche i compianti di moglie, di madre, di figlia, di sorella e così via presentano caratteristiche proprie: cfr. De Martino 2000, 71; 84; 135; 154.

[24] Mentre infatti Didone appare ormai priva di conoscenza e tale resterà fino alla morte, Turno è in una dimensione diversa da quella divina della sorella, ormai staccata da lui e in procinto di scomparire dopo le ultime parole.

[25] Cfr. *infra*, n. 61. Per giunta Anna potrebbe avere l'impressione (non sappiamo quanto giustificata) che Didone possa ancora ascoltarla, dato che la regina è tra le sue braccia e non è ancora morta, come suggerisce *morientem* a v. 674 (cfr. Buscaroli 1932, *ad loc.*, 458).

[26] Cfr. la definizione di Heinze 1996, 455, di «lamento-monodia», che giustamente Barchiesi 1978, 100, giudica «più che altro una confessione di imbarazzo».

linguaggio del pathos, ma forse più ancora con l'intento di suggerire una sorta di formularità, adeguata sia al genere epico, sia alla tradizione del lamento, in cui proprio le ripetizioni e le formule più o meno fisse rappresentano una delle peculiarità più specifiche[27]. Anche al suo interno il verso è caratterizzato da ripetizioni foniche significative: entro la struttura chiastica spiccano infatti l'effetto di eco di *ora soror* e l'allitterazione *pectora pugnis*. Ma è soprattutto sul piano del significato che il verso si iscrive a pieno titolo nell'àmbito del lamento, giacché presenta due dei più consueti e standardizzati gesti del lutto, graffiarsi il viso e percuotersi il petto[28], e basterebbe questo – per inciso – ad assicurare che anche le parole di Giuturna devono essere considerate un vero e proprio lamento, tanto più che, rispetto ad Anna, nel suo caso sono descritti anche altri gesti tradizionali, sia prima del lamento (sciogliersi e strapparsi i capelli), sia dopo (velarsi il capo)[29]. Ma la ripetizione di 4,673 a 12,871 può essere intesa ancor più specificamente come formula introduttiva del lamento,

[27] Esempi della rigida formularità delle espressioni in lamenti antichi in De Martino 2000, 182 (lamenti biblici); 183 (lamenti egizi); 271 (lamenti mesopotamici); sulla ripetitività delle formule fisse in compianti folclorici lucani cfr. 71; 84 55; 125 55; 136; per il folclore greco cfr. Danforth 1982, 72; Alexiou 2002, 123.

[28] Sulla gestualità rituale che accompagna il lamento cfr. Di Nola 2005, 484-492; sul suo significato psicologico (identificazione con il morto e desiderio di condividerne la condizione), De Martino 2000, 186 e 195. Sul graffiarsi il viso, il collo e le braccia in Omero cfr. *Il.* 2,700; 11,393-394; 19,284-285; *Od.* 8,523-530; sul picchiarsi il petto *Il.* 18,30 e 50: su questi gesti cfr. Anastassiou 1971, 22, e Vermeule 1979, 63 e 227, nn. 45 e 46. Sulla diffusione di questi atti nelle più disparate culture antiche e moderne, cfr. Vermeule 1979, 2, 15, 21, 63; si vedano anche Vernant 1982, 67-68; Seaford 1999, 86; Rehm 1994, 25-26. Tra i gesti del lutto Di Nola 2005, 484, distingue quelli che rappresentano l'identificazione col morto e l'auto-annullamento (sporcarsi, percuotersi, graffiarsi, strapparsi i capelli e farsi del male) da quelli generici, finalizzati solo a scaricare l'angoscia in modo quasi automatico (dondolarsi, picchiarsi le cosce, compiere movimenti ripetuti, come quelli con il fazzoletto citati da De Martino 2000, 89-90) e dunque meno pericolosi per l'incolumità di chi soffre.

[29] L'atto di strapparsi i capelli è frequente nel rituale funerario (cfr. De Martino 2000, 322-323, e Di Nola 2005, 489). Sul complesso valore simbolico dei capelli cfr. Di Nola 2005, 489-492. Sulla simbologia del velarsi il capo cfr. Cairns 2002, Cairns 2009 e Tarrant 2012, a v. 885, 317.

sulla falsariga degli analoghi versi omerici che segnalano e danno il via ai compianti dei personaggi[30].

La formularità ricercata da Virgilio con la ripetizione del verso introduttivo per i lamenti di Anna e Giuturna si spiega dunque pienamente entro la tradizione dei compianti reali e in quella omerica che li riproduce; la ripetitività appartiene d'altronde per definizione al rito, a cui garantisce la sua funzione rassicurante e la riproducibilità che destorifica i singoli eventi[31]. Di essa Virgilio tiene ampiamente conto anche nella costruzione dei due lamenti, che soprattutto a livello fonico e sintattico appaiono accuratamente studiati in tal senso: particolare attenzione è dedicata ai versi di apertura, connotati nella prassi reale da espressioni ed espedienti atti a dare il via e a segnalare la natura del discorso. Così nelle prime parole pronunciate da Anna va notato il gioco fonico delle *m* e delle *f* in *germana fuit, me fraude*, e altrettanto incisive sono le ripetizioni sonore nell'*incipit* del lamento di Giuturna nella successione allitterante *te tua, Turne, potest*. Ma ripetizioni significative si susseguono lungo tutti i due lamenti, a livello fonico e lessicale: è il caso, per Anna, dell'anafora *hoc … hoc … hoc* ai vv. 675-676 o della ripetizione di *eadem … idem … eadem* ai vv. 678-679 (tra l'altro particolarmente efficace ad evocare la totale e indissolubile comunione di sentimenti e di intenti tra le due sorelle, rotta dalla decisione fatale e dall'inganno di Didone[32]), e ancora della figura etimologica *voce vocavi* in *enjambement* ai vv. 680-681, e del polisindeto *meque ... populumque patresque … urbemque* ai vv. 682-683. Nel lamento di Giuturna non può sfuggire la sonorità ripetuta della *t* in *terrete timentem* a v. 875 e in *te sine, frater, erit* a v. 883, e quella della *m* in *possum me opponere monstro* a v. 874 e in *quicquam mihi dulce meorum* a v. 882,

---

[30] Tipica è ad esempio la clausola ἁδινοῦ ἐξῆρχε γόοιο: cfr. *Il.* 22,430; 24,747; 24,761.

[31] De Martino 2000, 32, definisce il lamento una tecnica di «destorificazione istituzionale della morte», e a 80 descrive il lamento come «un pianto senz'anima, inattuale, destorificato, come se non fosse la lamentatrice a piangere ma un'altra, o quasi un'altra, anonima e sognante che piangesse in lei per un generico e anonimo "si muore", secondo gli schemi di un impersonale "si piange così"».

[32] Si ricordi la caratterizzazione di Anna come *unanima soror* fin dalla sua prima apparizione nel poema (4, 8): su questo aspetto del rapporto tra le due sorelle cfr. Brescia 2012, 35-36. Giustamente Fratantuono 2020, 332, sottolinea come nel lamento di Anna «the language is [...] replete with references to the sisterly bond».

combinata con quella della *d* nello spettacolare verso conclusivo (*mihi manisque deam demittat ad imos*, v. 884)[33].

Un effetto di ripetizione danno anche, in entrambi i lamenti, le martellanti domande iniziali, che pure appartengono alla tradizione, al cui interno (soprattutto in posizione incipitaria) traducono lo smarrimento di chi parla[34] e la sua riluttanza ad accettare l'accaduto[35] e avviano un dialogo con il defunto, come se fosse ancora vivo. Ma Virgilio, sempre attento alla psicologia dei suoi personaggi, opera qui un'opportuna distinzione, e così, se per Anna lo smarrimento e l'incredulità rappresentati dalle domande sono espressi, secondo la tradizione, all'inizio delle sue parole, Giuturna continuerà per tutto il suo discorso a porre interrogativi destinati a restare senza risposta, rivolgendosi a Giove[36]. Nella sua assurda condizione di dea condannata dalla sua immortalità ad un dolore senza fine le domande sottolineano l'impossibilità di comprendere un tale destino e l'incredulità per l'ingratitudine degli dei.

E ancora da altre peculiarità dei versi iniziali sono legati i due compianti virgiliani, tra cui l'enunciazione del rapporto di parentela col defunto, anch'essa presente nella tradizione[37]: Virgilio la esprime entrambe le volte con il termine *germana*, sia pure riferito a Didone nelle parole di Anna, a se stessa in quelle di Giuturna[38]. Del compianto tradizionale Virgilio rispetta anche un'altra caratteristica formale, il procedere spezzato

---

[33] Cfr. Barchiesi 1978, 103-104.

[34] De Martino 2000, 44-45 e n. 27; 78; 110-111, vede nello smarrimento espresso nelle domande la trasformazione ritualizzata dell'«ebetudine stuporosa», la reazione immediata alla morte che costituisce il primo, incontrollato sfogo di disperazione (85; 87-88; 110-111; cfr. anche Alexiou 2002, 79; 158; 161; 197). Sugli attacchi dei lamenti in forma interrogativa cfr. gli esempi folclorici riportati da De Martino 2000, 85; 87-88; 112. Sulla possibilità di interpretarli come trasformazione ritualizzata della reazione immediata alla morte, De Martino 2000, *ibidem* e 110-111; *contra*, Di Nola 2005, 464 e 497.

[35] De Martino 2000, 47-48, definisce questa reazione «delirio di negazione».

[36] Barchiesi 1978, 102, le divide in tre blocchi: vv. 872-874; 878-880; 882-884.

[37] L'elemento si esprime nel lamento folclorico in versetti stereotipi con il nome del defunto o il suo grado di parentela rispetto alla lamentatrice, espressi al vocativo e seguiti dall'aggettivo 'mio'. Il loro impiego assai frequente nei lamenti ne fa un autentico ritornello: De Martino 2000, 83-84 (testimonianze anche a 76; 82; 85; 87-88; 90-91; 95-96) e Lombardi Satriani - Meligrana 1996, 220-221. Alexiou 2002, 171, definisce tradizionale il modulo nel folclore greco.

[38] Il rapporto verrà ribadito in entrambi i compianti, rispettivamente con i termini *soror* (4,682) e *frater* (12,883).

del discorso, interrotto da incisi e apostrofi, espressioni stereotipe continuamente ripetute, a segnare lo smarrimento di chi parla e la difficoltà ad articolare un pensiero compiuto[39]. Virgilio rinuncia ovviamente a questi espedienti, ma ottiene comunque l'effetto grazie alla brevità delle frasi e al loro susseguirsi affannoso: ciò è particolarmente evidente per il lamento di Anna nei due deittici ravvicinati *hoc illud* (v. 765), che rendono l'incredulità di ciò che il personaggio vede, e nella sequenza dei monosillabi (*hoc … fuit, me*), che riproduce il tono spezzato e smarrito di fronte all'evento, e altrettanto efficacemente l'effetto è ottenuto dalla sequenza di monosillabi nel primo verso pronunciato da Giuturna (*Quid nunc te tua*, v. 872).

Su un altro aspetto tipico dei versi iniziali il poeta segna però con grande finezza una differenza tra i due lamenti: si tratta dell'accumulo di pronomi personali e aggettivi possessivi di prima e seconda persona, che marcano al tempo stesso il rapporto di affetto tra il morto e il vivo, ma anche l'incolmabile distanza tra essi[40]. Virgilio utilizza infatti questo tratto per Giuturna (*te … tua* a v. 872; *mihi … tibi* a v. 873), ma lo omette per Anna, che nei primi versi ha solo pochi pronomi, tutti riferiti a se stessa (*me* a v. 675; *mihi* a v. 676, *me* a v. 678), quasi a volersi mettere in luce agli occhi della sorella, che l'ha esclusa dalla sua estrema risoluzione. Anna del resto si sente così profondamente unita a Didone da non riuscire a creare una vera distinzione, un 'me' e un 'te' separati, e infatti l'unica volta in cui accosta i due pronomi, a v. 682 (*exstinxisti te meque*), è per accomunarli, non per dividerli, per ristabilire ancora una volta quell'unione violata da Didone e per invocare una morte comune che potrebbe nuovamente unirla, stavolta per sempre, alla sorella. Il suo lamento è infatti tutto dominato da Didone, e l'unico spazio che ella trova per se stessa è quello che

---

[39] Cfr. gli esempi riportati da De Martino 2000, 82; 85; 87; 90-91.

[40] Nel modulo di apertura più comune l'apostrofe al morto, chiamato per nome o con il grado di parentela, è seguita da un pronome personale, da un possessivo di prima persona o da un termine riferito a se stessi. Sono stilemi comunissimi in Omero: cfr. ad esempio Ἕκτορ, ἐμῷ θυμῷ πάντων πολὺ φίλτατε παίδων (*Il.* 24,748); Ἕκτορ, ἐμῷ θυμῷ δαέρων πολὺ φίλτατε πάντων (*Il.* 24,762); Ἕκτορ, ἐγὼ δύστηνος (*Il.* 22,477); τέκνον, ἐγὼ δειλή (*Il.* 12,431); Ἕκτορ, τέκνον ἐμόν (*Il.* 22,82); Πάτροκλε μοι δειλῇ (*Il.* 19,287); φίλε κασίγνητε, θάνατόν νύ τοι ὅρκι' ἔταμνον (*Il.* 4,155: il rapporto di parentela è marcato dal possessivo φίλε, d'intensa emotività); χαῖρέ μοι, ὦ Πάτροκλε (*Il.* 23,19 = 23,179); ἦ ῥά νύ μοί ποτε καὶ σύ, δυσάμμορε, φίλτατ' ἑταίρων (*Il.* 19,315); ἆνερ, ἀπ' αἰῶνος νέος ὤλεο, κὰδ δέ με χήρην / λείπεις ἐν μεγάροισι (*Il.* 24,725-726).

ha sempre avuto, accanto a lei e a lei complementare[41]. È per questo che si rivolge sempre a Didone, o tutt'al più parla al plurale riferendosi ad un 'noi' che la include e che a poco a poco finisce per inglobare l'intera città, lasciata anch'essa orfana dalla morte della regina.

Anche le evidenti somiglianze concettuali tra i lamenti di Anna e Giuturna possono essere ricondotte alla tradizione del compianto reale, benché di volta in volta il poeta adatti i τόποι alle personalità e alla condizione delle parlanti. Il lamento di sorella non ha temi specifici, come invece quelli di moglie e di madre, caratterizzati l'uno dalla preoccupazione per le necessità materiali della famiglia, privata del suo capo[42], l'altro dall'insistenza sul legame fisico con il corpo del figlio[43]. Nelle sue parole una sorella si limiterà a riproporre i motivi consueti dei compianti femminili: lo smarrimento di fronte all'accaduto, l'esibizione di un dolore inconsolabile, il senso di colpa, il desiderio di morire con il morto, il rimprovero per aver lasciato i suoi cari nella disperazione, la preoccupazione di compiere le esequie a regola d'arte[44]. Ebbene, tutti questi motivi sono presenti nei lamenti di Anna e di Giuturna, sia pure con diversa enfasi.

---

[41] Brescia 2012, 37, definisce questo rapporto «mimetismo affettivo» e Pease 1935, ad *Aen*. 4,9, osserva: «The sisterly relations of Dido and Anna are repeatedly emphasized». Su questa complementarietà, comune nelle letterature antiche a coppie di fratelli (più spesso gemelli), ma anche di sposi, che priva di autonomia i singoli e dà loro senso solo in relazione all'altro cfr. Brescia 2012, 37-39; 47-48.

[42] Sulle preoccupazioni materiali alla morte del marito nel lamento tradizionale cfr. De Martino 2000, 17; 118; 133; 156-158; Danforth 1982, 136; Holst-Warhaft 1992, 5, 41; 50 (la disperazione delle donne alla morte dell'uomo dipende anche dalla perdita di *status* sociale); Derderian 2001, 29; 37. Si vedano ad esempio la preoccupazione di Andromaca per la sorte del piccolo Astianatte (*Il.* 22,482-507), e addirittura la maledizione per il valore del marito a 6, 407-439.

[43] Cfr. De Martino 2000, 204; Loraux 1991, 39. Nella vasta casistica dei lamenti popolari quelli delle madri hanno caratteristiche definite: il particolare repertorio tematico e formulare (cfr. De Martino 2000, 75; 90; 136) insiste ad esempio sulla bellezza fisica del morto (esempi a 145; cfr. anche, per il folclore greco, Alexiou 2002, 175; 188; 197), sul rimpianto per le nozze mancate (De Martino 2000, 86), sull'assimilazione della morte ad un sonno troppo lungo (*ibidem*, 86 e 90), sul legame fisico con il figlio e sulla preoccupazione per il suo corpo, se la morte è avvenuta lontano e senza i dovuti onori, come per i caduti in guerra (i*bidem*, 170-171).

[44] Si tratta di tutti motivi tipici del compianto tradizionale, cfr. De Martino 2000, 78.

Ciò è evidente ad esempio per il motivo del senso di colpa verso il defunto, tipico del lamento tradizionale: si tratta di una reazione psicologica prevedibile e ben nota[45], talvolta però volutamente esasperata per mostrare al defunto la profondità del dolore e in tal modo rabbonirlo, nella persuasione che egli sia astioso verso chi rimane in vita[46]. Virgilio inserisce fedelmente il tema in entrambi i lamenti di Anna e di Giuturna, ma sempre adattandolo alle loro figure e depurandolo da ogni elemento utilitaristico e da ogni finzione. Nel caso di Anna, la colpa che ella si rimprovera è naturalmente quella di essersi resa, sia pure involontariamente, strumento e complice del suicidio della sorella (*his eadem struxi manibus*, v. 680), ma la sua disperazione è attenuata dalla coscienza di essersi prestata solo inconsapevolmente all'inganno di Didone, per di più credendo di aiutarla. Perciò, se anche si definisce *crudelis* a v. 681[47], vera colpa le appare quella della sorella, di essersi data la morte dopo averla ingannata, ed è su questo che infatti incentra il suo discorso. Molto più ampia è invece la risonanza del motivo nelle parole di Giuturna, che su di esso apre il lamento, rimproverandosi di non poter più (sia pure non per sua volontà48) aiutare il fratello, come si era ripromessa e come ha fatto fino all'ultimo. È

---

[45] Sul senso di colpa come reazione naturale alla morte di una persona amata cfr. Di Nola 2005, 410.

[46] Sull'ostilità del defunto, che può tornare come fantasma e in generale sulla paura del morto, cfr. De Martino 2000, 46; 97-102, e Vovelle 1986, 13 e 22. Nelle culture folcloriche il morto appare alternativamente una figura debole e bisognosa dell'aiuto dai vivi e un'entità ostile da placare e allontanare al più presto: cfr. Di Nola 2005, 210-211.

[47] Ma l'attribuzione dell'aggettivo è dibattuta, giacché i commentatori sono incerti se attribuirlo a Didone (cfr. Williams 2006, *ad loc.*, 392, e Highet 1972, 156, a giudizio dei quali un'apostrofe a se stessa spezzerebbe il dialogo con la sorella che costituisce l'intero lamento; Highet, *ibidem*, cita peraltro l'analogo *crudelis*, riferito dalla madre di Eurialo al figlio a 9, 483) o alla stessa Anna (Forbiger 1852, *ad loc.*, 451, Conington-Nettleship 1884, *ad loc.*, 322, che richiamano a sostegno Sil. *Pun.* 13. 656; Pease 1935, a v. 681, 522; Paratore 1998, a v. 681, 243). Heyne-Wagner 1832, *ad loc.*, 708, citano entrambe le interpretazioni e Austin 1982, *ad loc.*, 195, nella scia di Servio, non si pronuncia e preferisce pensare ad un'ambiguità voluta.

[48] Non è infatti possibile imputare a Giuturna l'abbandono della scena, come fa Castellani 1987, 53-56 e n. 8, ponendo questo suo atto in contrasto con il comportamento di Anna, che invece assiste Didone nel momento del trapasso: è evidente che l'azione di Giuturna non è volontaria, ma da lei sentita come una dura imposizione alla quale non ha la forza né la possibilità di ribellarsi.

la logica conseguenza del diverso ruolo delle due sorelle, più passivo e per così dire guidato dagli eventi quello di Anna, decisamente più attivo quello di Giuturna. Anna infatti, anche quando agisce attivamente, prima consigliando a Didone di accettare e vivere il suo amore per Enea, poi andando a supplicare l'eroe in nome di lei e infine contribuendo ai preparativi del suicidio, non fa altro che assecondare in modo più o meno esplicito i desideri della sorella, mossa dall'affetto; in qualche modo, cioè, l'iniziativa di ciò che fa non è mai veramente sua. È per questo che, alla fine, può sentirsi responsabile solo dal punto di vista pratico, ma non da quello morale, della morte di Didone, in cui è stata coinvolta suo malgrado. Al contrario, Giuturna è molto più intraprendente, forte dell'incarico datole da Giunone; le iniziative a protezione del fratello sono sempre sue, mai sollecitate da Turno, che rimane perlopiù ignaro dei suoi stratagemmi e quando li scopre, li rifiuta. L'auto-rimprovero di Giuturna e il suo senso di colpa derivano dunque dalla consapevolezza di non poter più proteggere il fratello e di dover assistere impotente alla sua fine, ma mai ella si biasima per la slealtà a cui è ricorsa più volte e con cui ha messo a rischio l'immagine eroica di Turno: con fine intuito Virgilio recupera a questo proposito il punto di vista squisitamente femminile, indifferente ai valori dell'eroismo e focalizzato sulla salvaguardia della vita[49], rielaborando ancora una volta i dati della tradizione per i suoi scopi artistici e psicologici.

Il desiderio di morire con il caro defunto[50] è tradizionalmente un modo per mostrargli il proprio dolore e persuaderlo che il suo destino è preferibile a quello di chi resta[51], allo scopo di stornare la sua invidia e il male

---

[49] Basti pensare, ad *Il.* 6,407, all'eloquente rimprovero di Andromaca ad Ettore per il suo sciagurato valore, che lo porta ad esporsi troppo in battaglia e che prima o poi lo perderà, trascinando nella rovina anche i suoi cari: δαιμόνιε, φθίσει σε τὸ σὸν μένος. Sul passo cfr. Seaford 1999, 258, ma anche 177-178; 336 e 401; Gagliardi 2006, 13-19.

[50] Sul desiderio di seguire il morto nell'aldilà in Omero, cfr. *Il.* 4,182; 18,86, 90 e 98; 22,431 e 481.

[51] È un motivo frequentissimo nei compianti, espressione ritualizzata del desiderio di auto-annullamento che può insorgere alla morte di una persona amata. Cfr. De Martino 2000, 90-91; 120; 160-161; 169; 173-174; Bronzini 1987, 405; Lombardi Satriani - Meligrana 1996, 265; altri esempi folclorici greci in Alexiou 2002, 64; 178; 123; 163-164 (in particolare nel lamento cristiano); 165 e note 17 e 21. Per testimonianze da tradizioni popolari diverse, Holst-Warhaft 1992, 49. Cfr. anche Loraux 1985, 54 e 59. Virgilio sviluppa il tema, di grande impatto emotivo,

che potrebbe fare ai vivi; ebbene, nei due lamenti virgiliani il motivo assume una profondità emotiva e una drammaticità sconosciute alla prassi reale. Per Anna infatti questo desiderio rappresenta l'estrema, impossibile occasione per ricreare l'unione indissolubile con la sorella, che con il suo suicidio ha spezzato non solo la propria vita, ma anche quella di Anna, che da lei traeva senso e ragion d'essere (*exstinxisti te meque*, v. 682)[52]; meglio infatti sarebbe stato se le avesse permesso di seguirla nella morte, come sempre nelle vita. Il τόπος si adatta così mirabilmente alla psicologia e alla condizione del personaggio, perdendo quei connotati di meschinità e di opportunismo che ha nei lamenti reali. In un senso ancora diverso, coerente con l'anomala situazione del personaggio, il tema ritorna invece nelle parole di Giuturna: per lei, condannata all'immortalità, e dunque ad un eterno dolore, la prospettiva di accompagnare il fratello nell'Ade rappresenterebbe una meta agognata, e infatti invocata fino alla fine. Se la presenza di Turno è l'unica ragione che le rende gradita una vita altrimenti dominata da un'insopportabile e infinita sofferenza (vv. 882-883), la morte le offrirebbe l'opportunità di restare unita a lui per sempre. Nel caso di Giuturna il poeta compie dunque un completo ribaltamento rispetto alla visione normale, che considera la morte il male irreparabile su cui piangere: nella prospettiva del personaggio, condannato ad una divinità imperfetta, in cui all'immortalità non si accompagna il necessario corollario dell'eterna beatitudine, la morte assume invece la connotazione positiva della fine delle sofferenze. È per questo che nel suo lamento Giuturna non si sofferma tanto sul fratello e sulla sua sorte, quanto su se stessa e sulla sua condizione, realmente peggiore della morte; il desiderio di morire con il defunto è dunque per lei profondamente vero, diventa un'effettiva, per quanto irrealizzabile aspirazione e costituisce il nucleo centrale delle sue parole.

Anche il rimprovero al defunto per aver lasciato i suoi cari nel dolore, e non di rado nel bisogno, è un τόπος del lamento tradizionale[53] e rappre-

---

anche nel lamento della madre di Eurialo: i vv. 493-497, con l'immagine (che è anche nelle parole di Guturna) della terra che si spalanca per sprofondare nell'Ade la lamentatrice. Per la previsione di un futuro doloroso in Omero *Il.* 4,160-168 e 171-182; 19,328-337; 22,487-501; 24,732-736.

[52] Brescia 2012, 51-54.

[53] Sul rimprovero al defunto nel lamento tradizionale cfr. De Martino 2000, 85; 87-88; 127; 136; 157; Danforth 1982, 128; Bronzini 1987, 396; Holst-Warhaft 1992, 41; 97; Di Nola 2005, 68; Lombardi Satriani - Meligrana 1996, 194; Alexiou

senta anche un'occasione per lo sfogo di rancori e tensioni che affiorano nel momento critico del lutto[54]. Così la morte è spesso presentata come un tradimento da parte del defunto, una fuga dai suoi doveri e dalle sue responsabilità, e nel confronto con le difficoltà e il dolore di chi resta, appare una condizione preferibile. Anche questo motivo trova spazio, con diversa intensità, nei lamenti di Anna e di Giuturna: diventa ovviamente cruciale per Anna, che sente come un vero e proprio tradimento il suicidio di Didone, e forse più ancora l'inganno con cui la sorella non solo l'ha esclusa dalla sua disperazione, ma l'ha addirittura resa inconsapevole complice del suo gesto. E tuttavia il tono di rimprovero delle domande iniziali si scioglie nella riaffermazione, ribadita fino alla fine, di una comunione che neppure la morte di Didone può spezzare, giacché essa rappresenta la fine anche per Anna e per tutta la città[55]. Il motivo del rimprovero è centrale anche nel lamento di Giuturna, ma vi assume una connotazione del tutto diversa, che anch'essa affonda, sia pure parzialmente, nella tradizione del genere: è il rimprovero alla divinità, accusata di aver provocato la morte, uno degli aspetti del compianto femminile più potenzialmente eversivi verso le istituzioni e i capisaldi della vita civile e religiosa[56]. Per Giuturna, tuttavia, il rimprovero ha un senso e una ragione diversi, legati all'unicità della sua condizione: la protesta è contro la divinità ingiusta e ingrata, che ripaga il sacrificio della sua verginità con l'eterno

---

2002, 143; 176; 182; 189; 197). Il tema è a volte anche in iscrizioni epigrafiche: cfr. ad esempio, in àmbito latino, *CE* 432, *CE* 537, *CE* 1581.

[54] Si tratta di quella che De Martino 2000, 144-149, chiama «ritualizzazione dei conflitti».

[55] Per Thilly 1968, 154, l'indignazione di Anna finisce ai vv. 683-684, in cui prevale la pietà verso la morente.

[56] Nella mentalità folclorica la morte è sempre (o quasi) intenzionalmente provocata da un essere umano o sovrumano: cfr. esempi tratti da credenze di vari popoli in Holst-Warhaft 1992, 22-23. In particolare sui lamenti folclorici greci di Mani, in cui la vendetta per la morte va compiuta su Caronte o su Dio, se non c'è un responsabile umano, cfr. Seaford 1999, 88-89. Per il lamento lucano, cfr. De Martino 2000, 75 (la morte è considerata un 'tradimento' del quale si imputa la responsabilità a Cristo). Nei lamenti si può dunque polemizzare con lo Stato o i tribunali, intervenire in lotte politiche (cfr. Holst-Warhaft 1992, 90), grazie all'impunità garantita dalla condizione liminale (28). Di qui, per Seaford 1999, 84, l'ostilità della πόλις ai lamenti femminili, quando essa relega le donne nell'ambito privato e sottrae loro ogni occasione di intervento anche indiretto nella vita pubblica. Questo pericoloso aspetto dei lamenti è ben colto nella tragedia, come nota Foley 2001, 23; 31; 34; 151; 171.

dolore, e sottolinea un paradosso dai profondi sottintesi filosofici[57]. Il suo rimprovero non può essere per Turno, vittima come lei del crudele egoismo degli dei: non lui, infatti, le procura dolore con la sua morte, ma Giove, che con il suo dono le impedisce di raggiungerlo nella pace.

Correlata al rimprovero è anche l'insistenza sulla propria desolazione e sulla perdita di ogni sostegno[58], tipica anch'essa del lamento femminile e finalizzata a suscitare pietà sia nel defunto, sia nei presenti. L'ansia della lamentatrice di esibire la sofferenza e la miseria mira infatti a colpire il morto, per evitare la sua invidia e le possibili ritorsioni contro i vivi, mostrandogli quanto sia preferibile la sua condizione rispetto a quella in cui lascia i suoi cari, ma è diretta anche ai presenti, che non solo devono ammirare la devozione verso il defunto, ma anche impietosirsi e rendersi disponibili all'aiuto materiale e alla protezione della famiglia colpita[59]. A questo motivo accenna Anna, mostrandosi sola e abbandonata (*deserta*, v. 677), ma lo inserisce nella dialettica tra unione e separazione che costituisce l'ossatura del brano: all'invalicabile distanza creata da Didone con la sua morte, che si traduce nella solitudine assoluta e smarrita di Anna, è accostata infatti invariabilmente l'idea, ormai impossibile, di un'estrema unione, se solo la regina avesse voluto con sé la sorella anche nell'estrema decisione. Anche Giuturna pensa al vuoto incolmabile che la attende con la perdita del fratello, alla prospettiva di un'eternità desolata e priva di affetti e anche lei, come Anna, esprime con lo stesso termine *comes* il desiderio impossibile di accompagnare il fratello tra i morti[60], che per lei è il rimpianto di non poter morire.

Ma la solitudine delle due sorelle è assai diversa: per Anna la fine di Didone significa infatti la perdita di una parte di sé, di quell'elemento complementare che dava senso e pienezza al suo essere, e dunque proprio da questa consapevolezza le deriva il sentimento della sua solitudine e

[57] Cfr. Barchiesi 1978, seguito da Obbink 2002, 96 e 107.

[58] Molto belle le considerazioni in proposito di De Martino 2000, 86-87. Sul tema dell'egoismo e dell'altruismo nel lamento funebre cfr. anche Konstan 2018, 129-157.

[59] De Martino 2000, 86-89. Il tema, consueto nei lamenti reali (cfr. De Martino 2000, 87; 95-96; 118; 133; 159; 171; Bronzini 1987, 406), compare anche in compianti di figli per genitori o in quelli di terze persone, che mostrano al defunto la drammatica condizione degli orfani dopo la sua morte: si veda De Martino 2000, 141 e 156-157.

[60] Il termine appare di particolare importanza soprattutto nella psicologia di Anna, come giustamente sottolinea Austin 1982, a vv. 677-678, 194.

della sua esistenza spezzata. Per Giuturna, invece, la solitudine è una condizione esistenziale, conseguente alla sua natura di dea imperfetta, divisa dagli uomini in quanto immortale, ma lontana anche dagli dei, perché destinata a soffrire. Nella sua opera di protezione di Turno nel poema è sempre sola; invisibile o in sembianze non sue, sfugge allo sguardo degli uomini, mentre gli dei si ricordano di lei solo per sfruttare egoisticamente il suo affetto per il fratello e poi abbandonarla, come Giunone, o fermarla, come Giove. E la sua solitudine è ancora più palpabile quando pronuncia il suo lamento, sospesa tra uomini e dei, in uno spazio vuoto in cui solo Giove e la Dira ascoltano forse le sue parole, ma non le rispondono, marcando così la vanità della sua sofferenza e della sua protesta e facendo della sua l'ennesima voce dei *victi tristes* virgiliani. È emblematico, infatti, nelle sue parole, il cambio di interlocutori, dal fratello, che non può sentirla, alla Dira e a Giove, che non le rispondono.

Al contrario, Anna è circondata, secondo la prassi del rituale funerario, dalla presenza e dalla partecipazione degli altri, e segnatamente delle donne, che con il loro *femineus ululatus* hanno dato a v. 667 l'annuncio della morte della regina e il segnale di inizio del rito funebre[61]. Nella prassi folclorica la piangente è sempre circondata da altre donne, che la accompagnano e la sostengono nello sfogo, assicurandole solidarietà e condivisione e conducendola gradualmente ad esprimere e a controllare il dolore[62]. È così anche per Anna: nella sua disperazione e nell'esclusività

[61] Sull'ὀλολυγμός, l'alto grido delle donne alla vista del cadavere, accompagnato dal verbo tecnico κωκύω (in contesti luttuosi ad *Il.* 18,37; 19,284; 22,407; 24,200 e 703; *Od.* 4,259; 24,295), cfr. Derderian 2001, 28, n. 56 e Monsacré 2003, 125; il corrispondente maschile è l'οἰμωγή. Gli aggettivi che caratterizzano l'ὀλολυγμός (ἀδινός, ὀξύς e λιγύς), alludono tutti ad un registro acuto di voce: su di essi, Arnould 1990, 150-155; Derderian 2001, *ibidem*; sulla terminologia omerica della morte cfr. l'ottimo lavoro di Spatafora 1997, 1-23. In Virgilio l'ὀλολυγμός rituale diventa il *femineus ululatus* della madre di Eurialo a 9,477 e delle donne cartaginesi alla morte di Didone a 4,667 (sulla durezza dello iato e della sonorità cupa delle *u* cfr. La Penna 1983, 323).

[62] Il ruolo del gruppo nel rituale funerario è fondamentale per aiutare la persona colpita a recuperare la propria presenza psichica e ad affrontare il lutto nel modo più accettabile. Proprio nella perdita dell'afflato della comunità Di Nola 2005, 9-10; 19; 36, in polemica con la scuola francese di P. Ariés e M. Vovelle, scorge il cambiamento più radicale nell'atteggiamento verso la morte dalla civiltà contadina a quella urbana dei nostri giorni. L'importanza dell'elemento corale nel lamento tradizionale è largamente attestata nel mondo antico (egizio, mesopotamico, biblico, greco) e nel *planctus* folclorico di area euro-mediterranea, come

del suo affetto non ha altro interlocutore che la sorella morente, alla quale costantemente si rivolge, quasi a proseguire il loro dialogo interrotto. E tuttavia, alla fine del suo sfogo, ella avverte la presenza degli altri e ad essi si rivolge, chiedendo la loro assistenza negli ultimi, pietosi doveri verso la sorella. Non è ancora, la sua, la preoccupazione per il corretto svolgimento del rito, che pure appartiene ai temi del lamento femminile[63], ma questa si risente in qualche modo nella sua ansia di compiere i gesti estremi dovuti alla morente, lavare le ferite (che può adombrare il lavaggio del cadavere, l'atto lustrale che inaugura il rituale funerario[64]) e raccogliere dalle sue labbra l'ultimo respiro, che è anch'esso un gesto tradizionale, legato alla credenza che nell'estremo respiro esca dal corpo l'anima del defunto, in tal modo raccolta in eredità dai suoi cari[65], ma che per Anna assume il senso di raccogliere e conservare ancora qualcosa della sorella, mantenendola viva dentro di sé[66]. Ma l'attenzione di Anna per chi la circonda è importante anche per altri aspetti. Nella sua richiesta di assisterla

---

testimonia la documentazione raccolta da Alexiou 2002, 131 (sul carattere antifonale del lamento antico e di quello folclorico greco, cfr. anche 40), da De Martino 2000, 122 (sul lamento folclorico); 179 e 265 (sul lamento antico) e da Danforth 1982, 12, 72-73 e 144 (lamento greco). Cfr. anche Cerchiai 1984, 48. Sul ruolo e sull'importanza delle estranee che assistono la donna colpita dal lutto per aiutarla a trasformare lo sconvolgimento iniziale alla notizia di una morte in un «discorso protetto», che implica la capacità di oggettivare il dolore e di incanalarlo entro modalità di espressione culturalmente condivise, cfr. De Martino 2000, 79-80 e 108. La natura collettiva e pubblica del lutto nell'antichità è affermata con chiarezza da Trombino 1988, 75.

[63] Sulla cura per il rito funebre si veda De Martino 2000, 82; 85-86; 101-102; 198; per il folclore greco moderno, Danforth 1982, 46 e 127. In Omero cfr. *Il.* 22,510-514. Sul senso della preparazione del cadavere, affidata in tutte le culture alle donne, cfr. Di Nola 2005, 586. In Virgilio il motivo è – prevedibilmente – anche nel lamento della madre di Eurialo (*Aen.* 9,486-489).

[64] Sul momento importante del lavaggio rituale del corpo cfr. Boardman 1988, 176-177.

[65] L'importanza delle ultime parole del defunto si spiega, tra l'altro, con la diffusa convinzione che i morenti acquisiscano una speciale virtù profetica (si pensi ai guerrieri che in punto di morte preannunciano la fine del loro uccisore in Omero): cfr. Garland 2001, 20. Sul gesto di raccogliere l'estremo respiro del morente cfr. la lunga nota di Pease 1935, a v. 684, 524-525. Cfr. ad *Il.* 24,741-745 il rimpianto di Andromaca per non aver potuto ricevere da Ettore sul letto di morte le ultime parole che l'avrebbero sostenuta nel suo difficile futuro.

[66] Brescia 2012, 54-55.

è infatti il riconoscimento del ruolo degli altri e la volontà di coinvolgerli in un evento che tocca tutti, giacché la perdita di Didone non è solo sua personale, ma colpisce tutta la città. E già prima, nel rimprovero alla sorella, Anna si ricorda degli altri (vv. 682-683) e dalla concentrazione sul proprio dolore gradualmente estende lo sguardo a considerare tutti i cittadini, a vedere Didone al di là della sua prospettiva privata, come regina di tutto il popolo di Cartagine[67].

Il rapporto di Anna con la comunità, appena adombrato nelle sue parole, rimane tuttavia imperfetto e incompiuto rispetto alla tradizione reale, fedelmente riportata dai poemi omerici. Manca infatti nella scena virgiliana la risposta collettiva delle donne alle parole della lamentatrice, che le dovrebbe far sentire la loro partecipazione emotiva e concreta[68]; dopo il lamento di Anna, infatti, l'attenzione del poeta si sposta su Didone, per non abbandonarla più fino alla fine del libro. È un esempio di quella incompletezza che rende inefficaci e vani i riti nell'*Eneide*, quando non li sovverte addirittura; in questo caso, come in altri[69], Virgilio sceglie infatti

[67] Da questo punto di vista, che esula da quello tipico dei lamenti femminili reali, Anna recupera in certo modo i tratti della donna romana ideale, coinvolta e partecipe della vita collettiva e non esclusa ed ostile ad essa come quella greca. Su questa considerazione della donna nella società romana cfr. Cantarella 1996, 136-138 e 145-146; Petrocelli 1989, 96-98; D'Ambra 2007, 31; Petrocelli 2001, 54.

[68] Sul verso formulare con cui nell'*Iliade* si rappresenta questa risposta (ὣς ἔφατο κλαίους', ἐπὶ δὲ στενάχοντο γυναῖκες): *Il.* 19,301; 22,515; 24,722, 746 e 776), cfr. Alexiou 2002, 135-136. Le variazioni anche minime del verso formulare sono accuratamente esaminate da Tsagalis 2004, 64. Sulla risposta del gruppo ai lamenti in Omero cfr. Gagliardi 2007, 48-49; 95, n. 18.

[69] Si pensi non tanto a Giuturna, alla quale materialmente nessuno potrebbe rispondere, se non gli dei, data la sua completa solitudine nello spazio sospeso tra terra e cielo, quanto al lamento di Mezenzio e al silenzio che segue alle sue parole e che pure contribuisce a presentarlo come un uomo disperatamente solo, o addirittura a quelli di Enea ed Evandro, pure eseguiti l'uno alla presenza dei soldati, l'altro del popolo. Anche quando la risposta c'è, nell'unico caso della madre di Eurialo, la normalità del rito appare sconvolta: a risponderle non sono infatti le altre donne, ma i soldati, giacché lei, donna, ha violato le norme tradizionali, precipitandosi all'esterno alla casa, nello spazio degli uomini; per giunta la reazione suscitata dl suo pianto non è quella benefica prevista dal rito, ma quella negativa e temuta di infiacchire gli animi dei soldati. Che le lacrime femminili indeboliscano l'animo dei combattenti è di una convinzione ben attestata nel pensiero antico: cfr. Giordano 1999, 186. A giudizio di Kakridis 1971, 68-75, ad esempio, in Ome-

di interrompere la scena nel suo culmine drammatico e lasciare senza risposta il personaggio, le cui parole risuonano dunque nel vuoto, inascoltate e vane di fronte al compiersi ineluttabile del Fato. E questa dolorosa situazione trova la sua espressione più piena nel lamento di Giuturna, in cui alla solitudine emotiva e fisica della Ninfa, staccata dagli uomini e dagli dei, fanno eco il vuoto e il silenzio in cui pronuncia le sue parole. Nel suo caso, poi, manca qualsiasi accenno, anche vago, al rito da compiere per il defunto, ai doveri da assolvere verso di lui. Giuturna non si dà alcun pensiero del rituale e della cerimonia funebre, ma questo non stupisce, anzi risulta pienamente coerente con la situazione, perché il poeta tiene ad acuire il suo dramma mostrando l'irrevocabilità del comando di Giove, che le impone un distacco completo e definitivo dalla sorte del fratello e la confina in una solitudine assoluta, dominata per l'eternità dal rimpianto di non potersi ricongiungere con i suoi cari.

Attraverso i due lamenti Virgilio riesce dunque a far trasparire le personalità e il ruolo delle due sorelle: Anna, sempre in ombra rispetto a Didone, quasi scompare nel suo estremo colloquio con la regina e si ritrova solo ricostituendo idealmente la perduta unità con lei; Giuturna, sempre attiva anche all'insaputa di Turno, è destinata a rimanere invisibile a lui fino alla fine ed è costretta dalla sua singolare condizione a mettere se stessa al centro del suo compianto. Anche quando, seguendo la prassi del lamento, si rivolge a lui in apertura[70], lo fa infatti ricordando ciò che ha fatto per lui e rimpiangendo ciò che non può più fare. Per il resto, ella piange l'ingratitudine degli dei e la desolazione che la attende, dando a se stessa una centralità che non lascia spazio neppure al defunto, né al suo rapporto con lui e che costituisce una notevole deviazione dalla consuetudine dei lamenti femminili, ma si pone perfettamente in linea con la sua caratterizzazione e la sua condizione, che fa di lei la vera vittima su cui piangere e rende la morte una condizione auspicabile.

Così, tra somiglianze e differenze, tra il rispetto formale della tradizione del lamento e le deviazioni rese necessarie dalle situazioni e dallo studio psicologico dei personaggi, si svolgono i compianti delle due sorelle dell'*Eneide*, accomunati non tanto dalle analogie nella caratterizzazione di

---

ro il ruolo delle donne è proprio di inibire e condizionare l'eroismo maschile e la grandezza degli eroi sta nel sottrarsi a questa pericolosa tentazione.

[70] L'invocazione del nome del morto ricorda la pratica latina della *conclamatio*, che consisteva nel chiamare a voce alta per tre volte il defunto subito dopo la morte, ma anche per tutta la durata del rito (cfr. Serv. ad *Aen*. 6,218): sulla *conclamatio*, cfr. De Filippis Cappai 1997, 51 e note; Dutsch 2008, 259.

queste due figure comprimarie dei maggiori oppositori di Enea, quanto dall'appartenenza alla prassi comune e ben riconoscibile del lamento funebre. All'interno di essa Virgilio sa ritagliarsi uno spazio originale e sfruttandone i temi e il linguaggio riesce a farne uno strumento di indagine psicologica delle due personalità alquanto diverse di Anna e Giuturna. Continuamente in bilico tra fedeltà alla tradizione funebre reale, recepita nell'epica omerica, da una parte ed esigenze poetiche dall'altra, egli trasforma dunque un genere reso non di rado banale dall'uso in un mezzo espressivo originale per dare voce anche a personaggi marginali e manifestare anche così la sua attenzione per chi, pur escluso dalla storia, non rinuncia tuttavia a far sentire il suo vano dolore e la sua protesta.

Bibliografia

Alexiou 2002 = M. Alexiou, *The Ritual Lament in Greek Tradition*, Lanham 2002[2].

Anastassiou 1971 = I. Anastassiou, *Zum Wortfeld «Trauer» in der Sprache Homers*, Hamburg 1971.

Arnould 1990 = D. Arnould, *Le rire et les larmes dans la littérature grecque d'Homère à Platon*, Paris 1990.

Austin 1982 = P. Vergili Maronis *Aeneidos Liber Quartus*, edited with a commentary by R. G. Austin, Oxford 1982[2].

Barchiesi 1978 = A. Barchiesi, *Il lamento di Giuturna*, «MD» 1, 1978, 99-121.

Beissinger-Tylus-Wofford 1999 = M. Beissinger - J. Tylus - S. Wofford (edd.), *Epic Tradition in Contemporary World: the Poetics of Community*, Berkeley 1999.

Bloch-Parry 1982 = M. Bloch - J. Parry (edd.), *Death and the Regeneration of Life*, Cambridge 1982.

Blundell-Williamson 1998 = S. Blundell - M. Williamson (edd.), *The Sacred and the Feminine in Ancient Greece*, London - New York 1998.

Boardman 1988 = J. Boardman, *Sex differentiation in grave vases*, «AION ArchStAnt» 10 (Sezione tematica: *La parola, l'immagine, la tomba*, Atti del Colloquio internazionale di Capri), 1988, 171-180.

Brescia 201 = G. Brescia, Anna soror *e le altre coppie di sorelle nella letteratura latina*, Bologna 2012.

Bronzini 1987 = G. B. Bronzini, *Vita tradizionale in Basilicata*, Galatina 1987[2].

Buscaroli 1932 = C. Buscaroli, *Il libro di Didone*, testo con traduzione a fronte, seguito da ampio commento interpretativo ed estetico, Milano 1932.

Cairns 2002 = D. L. Cairns, *The meaning of the veil in ancient Greek culture*, in L. Llewellyn Jones (ed.), *Women's Dress in the Ancient Greek World*, Duckworth 2002, 73-93.

Cairns 2009 = D. L. Cairns, *Weeping and veiling: grief, display and concealment in ancient Greek culture*, in T. Fögen (ed.), *Tears in the Graeco-Roman World*, Berlin - New York 2009, 37-57.

Cantarella 1996 = E. Cantarella, *Passato prossimo. Donne romane da Tacita a Sulpicia*, Milano 1996.

Caraveli-Chaves 1980 = A. Caraveli-Chaves, *Bridge between worlds: the Greek women's laments as communicative event*, «Journal of American Folklore» 93, 1980, 29-157.

Castellani 1987 = V. Castellani, *Anna and Juturna in the* Aeneid, «Vergilius» 33, 1987, 49-57.

Cerchiai 1984 = L. Cerchiai, Geras Thanonton*: note sul concetto di "belle mort"*, «AION ArchStAnt» 6, 1984, 39-69.

Charuty 1999 = G. Charuty, *L'ethnologue et le citoyen*, «Gradhiva» 26, 1999, 83-98.

Conington-Nettleship 1884 = P. Vergilii Maronis *Opera*, with a commentary by J. Conington, 2, containing the first six books of the *Aeneid*, revised, with correct orthography and additional notes and essays by H. Nettleship, London 1884[4].

D'Ambra 2007 = E. D'Ambra, *Roman Women*, Cambridge 2007.

Danforth 1982 = L. Danforth, *The Death Rituals of Greece*, Princeton 1982.

De Filippis Cappai 1997 = C. De Filippis Cappai, Imago mortis. *L'uomo romano e la morte*, Napoli 1997.

De Martino 2000 = E. De Martino, *Morte e pianto rituale*, Torino, 2000[3].

Derderian 2001 = K. Derderian, *Leaving Words to Remember*, Leiden 2001.

Di Nola 2005 = A. M. Di Nola, *La nera signora. Antropologia della morte e del lutto*, Roma 2005[2].

Dué 2002 = C. Dué, *Homeric Variations on a Lament by Briseis*, New York - Oxford 2002.

Dué 2006 = C. Dué, *The Captive Woman's Lament in Greek Tragedy,* Austin 2006.

Dutsch 2008 = D. Dutsch, Nenia*: gender, genre and lament in ancient Rome*, in A. Suter (ed.), *Lament. Studies in the Ancient Mediterranean and Beyond*, Oxford 2008, 258-279.

Easterling 1991 = P. E. Easterling, *Men's* kleos *and women's* goos*: female voices in the* Iliad, «Journal of Modern Greek Studies» 9, 1991, 145-151.

Foley 2001 = H. P. Foley, *Female Acts in Greek Tragedy*, Princeton 2001.

Forbiger 1852 = P. Virgilii Maronis *Opera*, ad optimorum librorum fidem edidit perpetua et aliorum et sua adnotatione illustravit dissertationem de Virgilii vita et carminibus atque indicem rerum locupletissimum adiecit A. Forbiger, pars II Aeneidos l. I - VI continens, Lipsiae 1852[3].

Fratantuono 2020 = L. Fratantuono, *Virgil's rival sororities: Dido and Anna, Camilla and Acca*, «Pallas» 114, 2020, 329-343.

Gagliardi 2006 = P. Gagliardi, *I lamenti di Andromaca nell'*Iliade, «Gaia» 10, 2006, 11-46.

Gagliardi 2007 = P. Gagliardi, *I due volti della gloria. I lamenti funebri omerici tra poesia e antropologia*, Bari 2007.
Gagliardi 2011 = P. Gagliardi, *Through the eyes of the other. Remarks about* Il. *6, 407-502*, «Gaia» 14, 2011, 35-54.
Garland 2001 = R. Garland, *The Greek Way of Death*, New York 2001[2] .
Giordano 1999 = M. Giordano, *La supplica. Rituale, istituzione sociale e tema epico in Omero*, Napoli 1999.
Harvey 1955 = A. E. Harvey, *The classification of Greek lyric poetry*, «CQ» 5, 1955, 168-172.
Heyne-Wagner 1832 = C. G. Heyne - G. P. E. Wagner, Publius Virgilius Maro varietate lectionis et perpetua adonotatione illustratus a Christ. Gottl. Heyne, editio quarta, curavit Ge. Phil. E. Wagner, 2, *Aeneidos libri I-VI*, Leipzig-London 1832[4].
Heinze 1996 = R. Heinze, *La tecnica epica di Virgilio*, trad. it., Bologna 1996.
Highet 1972 = G. Highet, *The speeches in Vergil's Aeneid*, Princeton 1972.
Holst-Warhaft 1992 = G. Holst-Warhaft, *Dangerous Voices. Women's Laments and Greek Literature*, London - New York, 1992.
Johnson 1976 = W. R. Johnson, *Darkness Visible*, Berkeley - Los Angeles 1976.
Kakridis 1971 = J. T. Kakridis, *Homer revisited*, Gleerup 1971.
Konstan 2018 = D. Konstan, *In the Orbit of Love*, Oxford 2018.
La Penna 1966 = A. La Penna, *Virgilio e la crisi del mondo antico*, introduzione a Virgilio, *Tutte le opere*, a cura di E. Cetrangolo, Firenze 1966, IX-CIV.
La Penna 1983 = A. La Penna, *Lettura del nono libro dell'*Eneide, in *Lecturae Vergilianae*, a cura di M. Gigante, 3, Napoli 1983, 299-340.
Lardinois - McClure 2001 = A. Lardinois - L. McClure (edd.), *Making Silence Speak. Women's Voices in Greek Literature and Society*, Princeton 2001.
Lombardi Satriani - Meligrana 1996 = L. M. Lombardi Satriani - M. Meligrana, *Il ponte di San Giacomo. L'ideologia della morte nella società contadina del Sud,* Palermo 1996[2].
Loraux 1981 = N. Loraux, *L'invéntion d'Athènes. Histoire de l'oration funèbre dans la "cité classique"*, Paris 1981.
Loraux 1985 = N. Loraux, *Façons tragiques de tuer une femme*, Paris 1985.
Loraux 1991 = N. Loraux, *Le madri in lutto*, trad. it., Bari 1991.
Loraux 1999 = N. Loraux, *La voix endeuillée: essai sur la tragédie grecque*, Paris 1999.
McClure 2001 = L. McClure, *Introduction*, in A. Lardinois - L. McClure (edd.), *Making Silence Speak. Women's Voices in Greek Literature and Society*, Princeton 2001, 3-13.
Monsacré 2003 = H. Monsacré, *Le lacrime di Achille*, trad. it., Milano 2003.
Obbink 2002 = D. Obbink, *Vergil, Philodemus, and the lament of Iuturna*, in *Vertis in usum.* Studies in Honor of Edward Courtney, München-Leipzig 2002, 90-113.
Panoussi 2009 = V. Panoussi, *Virgil's «Aeneid» and Greek Tragedy*, Cambridge 2009.

Pantelia 2002 = M. C. Pantelia, *Helen and the last song for Hector*, «TAPhA» 132, 2002, 21-27.
Paratore 1998 = Virgilio, *Eneide*, libri III e IV, a cura di E. Paratore, trad. di L. Canali, Milano 1998[5].
Pease 1935 = A. S. Pease, *P. Vergili Maronis Aeneidos liber quartus*, Cambridge 1935.
Petersmann 1969 = G. Petersmann, *Die monologische Reden der homerischen Epen*, Graz 1969.
Petersmann 1973 = G. Petersmann, *Die monologische Totenklage der* Ilias, «RhM» 116, 1973, 3-16.
Petrocelli 1989 = C. Petrocelli, *La stola e il silenzio*, Palermo 1989.
Petrocelli 2001 = C. Petrocelli, *Cornelia the matron*, in A. Fraschetti (ed.), *Roman Women*, Chicago 2001, 34-65.
Powell 2008 = A. Powell, *Vergil the Partisan. A Study in the Re-integration of Classics*, Swansea 2008.
Redfield 1994 = J. Redfield, *Nature and Culture in the* Iliad, Durham and London 1994[2].
Rehm 1994 = R. Rehm, *Marriage to Death*, Princeton 1994.
Seaford 1999 = R. Seaford, *Reciprocity and Ritual*, Oxford 1999[2].
Sourvinou-Inwood 1995 = C. Sourvinou-Inwood, *'Reading' Greek Death: To the End of the Classical Period*, Oxford 1995.
Spatafora 1997 = G. Spatafora, *Esigenza fisiologica e funzione terapeutica del lamento*, «AntClass» 66, 1997, 1-23.
Staten 1995 = H. Staten, *Eros in Mourning,* Baltimore 1995.
Suter 2008 = A. Suter (ed.), *Lament. Studies in the Ancient Mediterranean and Beyond*, Oxford 2008.
Tarrant 2012 = Virgil, *Aeneid book XII*, edited by R. Tarrant, Cambridge 2012.
Thilly 1968 = Virgil, *Aeneidos, Liber IV*, edited by B. Tilly, London 1968.
Trombino 1988 = R. Trombino, *Seneca e la semiotica del lutto*, «Dioniso» 58, 1988, 75-111.
Tsagalis 2004 = C. C. Tsagalis, *Epic Grief. Personal Laments in Homer's* Iliad, Berlin - New York 2004.
Vermeule 1979 = E. Vermeule, *Aspects of Death in Early Greek Art and Poetry,* Berkeley - Los Angeles 1979.
Vernant 1982 = J. P. Vernant, *La belle mort et le cadavre outragé*, in G. Gnoli - J. P. Vernant (edd.), *La mort, les morts, dans les sociétés anciennes*, Cambridge 1982, 45-76.
Vovelle 1986 = M. Vovelle, *La morte e l'Occidente*, trad. it., Bari 1986.
West 1979 = G. S. West, *Vergil's Helpful Sisters: Anna and Juturna in the* Aeneid, «Vergilius» 25, 1979, 10-19.
Williams 2006 = R. D. Williams, Virgil, *Aeneid* I-VI, edited with introduction and notes by R. Deryck Williams, Bristol 2006[3].

Abstract: The noticeable analogies between the funeral laments of Anna and Juturna in the *Aeneid* have been often explained as a means of linking the sisters of the two main Aeneas' opponents. But the common features of the two passages (and their differences) become more clear if we trace back them to the tradition of the historical funeral lament, already included in the *Iliad* and used by Virgil to represent nature and feelings of these two sad characters.

PAOLA GAGLIARDI
paolagagliardi@hotmail.com

Sum rea
Tradizione e novità nell'*Eroide* di Ipermestra

ENRICO SIMONETTI

«La lettera di Ipermestra è un capitolo di
storia letteraria, e un esame per un lettore filologo»[1]

1. Unica a non perpetrare l'omicidio del marito, Ipermestra esercita sui maggiori poeti del periodo augusteo un fascino minore rispetto alle sorelle assassine. A dispetto della frequente menzione delle Danaidi, condannate nell'aldilà a riempire d'acqua giare senza fondo, la fanciulla innocente, che Properzio annovera tra le mogli di specchiata fedeltà (4,7,63-64 e 67-68), assurge al ruolo di protagonista soltanto in un carme oraziano (3,11)[2] e in un'eroide ovidiana (XIV), che insieme alle *Supplici* di Eschilo costituisce la fonte letteraria più dettagliata sulla *fabula* in questione[3]; sia Orazio che Ovidio, tuttavia, non citano altrove questa figlia di Danao. Nelle opere ovidiane tale assenza di ulteriori menzioni risulta tanto più emblematica, atteso che riferimenti al mito delle Danaidi compaiono dalle raccolte giovanili fino a quelle dell'esilio[4]. Nemmeno nei numerosi elenchi di spose integerrime, insieme alla onnipresente Penelope e ad al-

---

[1] Casali 1998, 111; dopo aver messo in luce la «Alexandrian foot-note» ai vv. 109-110, lo studioso afferma: «Ovidio pre-conosce l'interesse del lettore-critico: come tutti i poeti, se «la poesia è preconoscenza della critica» (Paul de Man, Blindness and Insight). Ovidio, come tutti i poeti, sa quello che il lettore-critico andrà a cercare nella sua opera. Quello che distingue Ovidio è che lui, come n o n tutti i poeti, e s i b i s c e questa preconoscenza» (p. 96).

[2] La pena inflitta alle Danaidi nell'aldilà e il monologo di Ipermestra (vv. 36-52) sono finalizzati a convincere Lide, fanciulla bella ma ritrosa, ad abbandonarsi all'amore; come la descrizione properziana, anche il ritratto oraziano dell'eroina enfatizza la sua dimensione di moglie devota; sugli stretti legami tra tale carme e l'eroide di Ipermestra si sono concentrati Casali 1998, 103-105, Landolfi 2000, 203-214 e Thorsen 2014, 79-84.

[3] Ai rapporti tra l'*Eroide* XIV e la trilogia eschilea delle Danaidi si è dedicato in particolare Jäkel 1973.

[4] Cfr. *am.* 1,10,5-6 (Amimone); *epist.* 19,131 (Amimone); *met.* 2,240 (Amimone); 4,462-463 e 10,43-44 (Danaidi nell'aldilà); *Pont.* 3,1,121 (Danaidi); in *met.* 4,767, 5,99 e 185 Perseo viene definito *Lyncides*, 'discendente di Linceo'.

«Commentaria Classica» 9, 2022, 37-62. ISSN 2283-5652 ISBN 9788894543131

tre figure ricorrenti (Alcesti, Andromaca, Evadne e Laodamia)[5], Ovidio evoca come *exemplar* la *pia coniunx* Ipermestra, unica delle 18 eroine *scribentes* a non figurare in altri contesti.

Elementi di spiccata originalità contraddistinguono l'Ipermestra di Ovidio sia dalle altre autrici di epistole sia dai ritratti delineati da Orazio e da Properzio: la sottolineatura ossessiva dei concetti di *timor* e di *pietas*, veri e propri *Leitmotive* del componimento, compensa la reticenza sul sentimento d'amore e l'assenza di ogni cedimento all'espressione degli affetti nei confronti di Linceo. Sembra, cioè, che per Ovidio la figlia di Danao non si limiti a incarnare un esempio di devozione coniugale, ma consenta di riflettere su una *fabula* e su tematiche centrali nella cultura augustea e di suggellare la raccolta con una lettera dai tratti problematici: all'ambiguità che spesso connota il lessico di Ipermestra, infatti, si aggiunge la «dispersione di senso»[6] generata dalle diverse tradizioni del mito e dalla frammentarietà delle fonti sull'eroina.

Alla luce dei non molti frammenti superstiti delle *Danaidi* di Eschilo non è possibile inferire se la mittente dell'*Eroide* XIV svolgesse in tale dramma un ruolo da protagonista[7]. Nel fr. 44 Radt[8] Afrodite tesse un elo-

---

[5] Ovidio ricorre spesso a eroine del mito per esemplificare la virtù coniugale: cfr. *am.* 3,4,23-24 (Penelope); *ars* 1,477 (Penelope); 3,15-22 (Penelope, Laodamia, Alcesti, Evadne); *trist.* 1,6,19-22 (Andromaca, Laodamia, Penelope); 4,3,29-30 (Andromaca) e 63-64 (Evadne); 5,5,44 (Andromaca e Penelope) e 51 ss. (Penelope, Evadne, Alcesti, Laodamia); 5,14,35 ss. (Penelope, Alcesti, Andromaca, Evadne, Laodamia); *Pont.* 3,1,57-58 (Bittide di Cos) e 105 ss. (Alcesti, Penelope, Laodamia, Evadne).

[6] Rosati 1989, 8: «E se questa incertezza sussiste nei casi in cui abbiamo come garante dell''oggettività' degli eventi – che permetta di verificare per contrasto la soggettività del punto di vista del personaggio – il testo-base, il testo-modello, cosa accadrà, quale dispersione di senso si produrrà nei molti casi in cui non abbiamo i testi che rendano possibile tale verifica?».

[7] In merito a un ruolo centrale di Ipermestra gli studiosi moderni esprimono incertezza; per la ricostruzione della trilogia cfr. Friis Johansen - Whittle 1980, 40-55 (sulla partecipazione di Ipermestra e di Linceo nell'azione delle *Danaidi* cfr. pp. 52-54); Sandin 2005, 9-13; Garvie 2006, 204-233; Papadopoulou 2011, 15-38; Bowen 2013, 27-29; Sommerstein 2019, 10-20; Miralles-Citti-Lomiento 2019, 23-31.

[8] Καὶ ὁ σεμνότατος δ᾽ Αἰσχύλος ἐν ταῖς Δαναίσιν αὐτὴν παράγει τὴν Ἀφροδίτην λέγουσαν· ἐρᾷ μὲν ἁγνὸς οὐρανὸς τρῶσαι χθόνα, / ἔρως δὲ γαῖαν λαμβάνει γάμου τυχεῖν· / ὄμβρος δ᾽ ἀπ᾽ εὐνάοντος οὐρανοῦ πεσὼν / ἔκυσε γαῖαν· ἡ δὲ τίκτεται βροτοῖς / μήλων τε βοσκὰς καὶ βίον Δημήτριον / δενδρῶτις ὥρα δ᾽ ἐκ νοτί-

gio della fecondità della natura, di cui la dea è fautrice: piuttosto che una difesa dell'unica sorella incolpevole e innamorata, gran parte della critica considera questa ῥῆσις divina un intervento atto a 'reintegrare' nell'ordine naturale e sociale il coro delle Danaidi assassine in forza di una rivalutazione dell'eros, fondamento della vita civile.

A differenza di eroine come Penelope, Arianna e Medea, nella riscrittura ovidiana della vicenda, inserita nella prospettiva 'eccentrica' della Danaide innocente, Ipermestra è priva di una consolidata tradizione nella poesia erotica. A partire da una rapida ricognizione delle testimonianze del mito in età augustea, questo contributo si propone di esaminare la versione elegiaca del personaggio[9] e di valutare i modi e i significati dell'esibita ambiguità della lettera su questioni nodali, cioè la consumazione dell'amplesso tra Linceo e Ipermestra, legata ai sentimenti tra i due novelli sposi, e le ragioni della salvezza del marito: ad accentuare il carattere enigmatico dell'*Eroide* XIV, infatti, anche i concetti di *timor* e di *pietas* affiorano con diverse accezioni[10].

2. Monumenti artistici e letterari attestano l'ampia fortuna del mito delle Danaidi in età augustea. Nella *porticus* anteriore del tempio di Apollo sul Palatino – epicentro religioso e politico del regime[11] – campeggiano le statue delle cinquanta fanciulle e di Danao *stricto ense* (Ov. *ars* 1,74 e *trist.* 3,1,62)[12]: luogo propizio agli incontri amorosi[13], in virtù dell'evi-

---

ζοντος γάμου / - τέλειος ἐστί. Τῶν δ᾽ ἐγὼ παραίτιος; cfr. Lucr. 1,250-256. Va ricordato che nell'*Ippolito* euripideo Afrodite figura quale dea prologante e inveisce contro il figlio di Teseo, renitente all'amore alla stregua delle Danaidi.

[9] Landolfi 2000, 238 parla di un «facile processo di assorbimento» di Ipermestra nel codice elegiaco.

[10] Poiché l'epillio su Io (85-108) costituisce una sezione autonoma e impone un confronto con ipotesti diversi, tali riflessioni si concentreranno soltanto sulla vicenda di Ipermestra: tanto scarna, infatti, si configura la tradizione sulla figlia di Danao, quanto ricca e articolata quella sull'antenata.

[11] La dedica e l'inaugurazione del tempio vengono celebrate rispettivamente in un carme di Orazio (1,31,1-2) e in un'elegia properziana (2,31); Fedeli 2005, 870 (cfr. pp. 870-876) fa notare che il portico, sia pure concepito nel progetto originario, fu con molta probabilità aggiunto dopo l'inaugurazione, «a completamento dello straordinario impegno architettonico»; sul complesso monumentale e sul significato della scelta del mito delle Danaidi cfr. anche Fedeli 2015, 167-168.

[12] Promesso in voto alla divinità in cambio dell'aiuto contro Sesto Pompeo, il tempio di Apollo Palatino fu edificato dopo la vittoria a Nauloco nel 36 a. C. e

dente richiamo al regno d'Egitto appena sconfitto, il portico delle Danaidi risulta integrato nella funzione propagandistica dell'area sacra. In merito alla fisionomia delle statue e alla scelta del mito gli studiosi hanno espresso pareri contrastanti[14]. Se dai fregi istoriati sulle porte del tempio si evince la volontà di celebrare la δύναμις del dio, che caccia i Galati dal Parnaso e uccide i figli di Niobe[15], non è azzardato pensare che anche le fanciulle e il padre, antenati dell'*Aegyptia coniunx* da poco debellata, rappresentino un nemico empio su cui Augusto, che con Apollo amava identificarsi (Suet. *Aug.* 70,1), ha definitivamente trionfato[16]: *sedens niveo candentis limine Phoebi* (*Aen.* 8,720), infatti, il principe assiste alla sfilata delle popolazioni barbare assoggettate; tra i molteplici trionfi Augusto celebra anche la vittoria sulle ribelli principesse egizie.

Il biasimo contro le spose assassine affiora a più riprese nelle opere letterarie coeve, in cui le fanciulle figurano quasi sempre punite nell'aldilà[17].

---

dedicato il 9 ottobre del 28 a. C.; sulla fondazione cfr. Vell. 2,81,3; Suet. *Aug.* 29,3; Dio Cass. 49,15,5 e 53,1,3. La scelta di Apollo è legata al rapporto particolare fra Ottaviano e tale divinità, considerata artefice della vittoria militare aziaca: non a caso all'Apollo venerato sul Palatino erano attribuiti gli epiteti *Navalis* (Prop. 4,1,3 *atque ubi Navali stant sacra Palatia Phoebo*) e *Actius* (4,6,67 *Actius hinc traxit Phoebus monumenta*).

[13] Cfr. *am.* 2,2,3-4 *hesterna vidi spatiantem luce puellam / illa quae Danai porticus agmen habet* e *ars* 1,73-74 [*nec tibi vitetur*] *quaque parare necem miseris patruelibus ausae / Belides et stricto stat ferus ense pater.*

[14] Zanker 1983, 27-31 pensa a fanciulle idrofore; Lefèvre 1989, 12-16 rivaluta la testimonianza di *ars* 1,73-74 e postula che la *fabula* simboleggi l'aggressione egizia sventata ad Azio nel 31: a giudizio dello studioso, gli Egizi rappresentano Antonio, Cleopatra e i loro alleati, mentre l'azione delle Danaidi, evocata in un complesso di estrema importanza propagandistica, veniva senz'altro giudicata positivamente.

[15] Cfr. Prop. 2,31,13-14, con Fedeli 2005, 881-882 e 2021, 396.

[16] Per un'argomentazione simile si rinvia a Kellum 1985, 173-175; sul tempio e sul portico adiacente ci si limita a rinviare anche ai cenni presenti in Favro 1996 e in Miller 2009; sul valore ideologico della saga delle Danaidi in età augustea si rimanda a Leach 2008.

[17] Già raffigurata nella ceramica attica e magnogreca (cfr. Beriotto 2016, 123-124), in letteratura la punizione ultraterrena delle Danaidi viene attestata per la prima volta nell'*Assioco* pseudo-platonico (371e), che gli studiosi ritengono composto tra il II e il I sec. a. C. (cfr. Hershbell 1981); per una ricostruzione della leggenda cfr. Garvie 2006, 163-170; una dettagliata analisi della punizione delle Danaidi è effettuata da Keuls 1974 (in part. capitoli 3-7). Dal canto suo, Lucrezio considera tale supplizio una metafora dell'insaziabilità umana: 3,1007-1010 *nec*

Il supplizio delle Danaidi, accostate ai celebri dannati del mito (Sisifo, Tantalo, Issione, Prometeo), viene evocato spesso dai poeti elegiaci (Tib. 1,3,79-80; Prop. 2,1,67-68; 4,11,27-28) e da Orazio (*carm.* 2,14,18 e 3,11,21-32), che pongono l'accento sul crimine nuziale. Nel viaggio verso la *sedes scelerata* (*met.* 4,456 = Tib. 1,3,67) per chiedere aiuto alle Furie contro Ino, a suggello della serie di empi Giunone incontra le *Belides*, punite per aver tramato la morte contro i *patrueles*: *met.* 4,462-463 *molirique suis letum patruelibus ausae / adsiduae repetunt, quas perdant, Belides undas*[18] (~ *ars* 1,73-74 e *Ib.* 355-356); la stessa qualifica di Belidi, che rimanda alla comune discendenza degli Egizi e delle Danaidi da Belo, enfatizza la connotazione familiare della loro empietà; allo stesso modo, nell'*Eroide* XIV Ipermestra sottolinea il legame di parentela con Linceo, suo *frater patruelis*, qualificato come 'marito' soltanto nei vv. 12 e 19.

Nell'*Eneide*, monumento finalizzato a glorificare Augusto alla stregua del tempio di Apollo, il crimine delle Danaidi svolge un ruolo simbolico significativo: la *caedes* degli Egizi, infatti, è istoriata in oro sul balteo di Pallante[19]. Dopo aver ucciso il giovane in un duello, Turno gli strappa l'ornamento quale *praeda belli*: 10,495-499 *et laevo pressit pede talia fatus / exanimem rapiens immania pondera baltei / inpressumque nefas: una sub nocte iugali / caesa manus iuvenum foede thalamique cruenti, / quae Clonus Eurytides multo caelaverat auro*. Virgilio definisce *nefas* (v. 497) il gesto delle Danaidi e, sebbene a differenza dei contemporanei si astenga dall'evocare la loro punizione ultraterrena[20], considera il crimine delle fanciulle di natura nuziale (vv. 497 *una sub nocte iugali* e 498 *thalamique cruenti*). A giudizio di G. B. Conte, il fregio sul balteo crea una «*Stim-*

---

tamen explemur vitai fructibus umquam, / hoc, ut opinor, id est, aevo florente puellas / quod memorant laticem pertusum congerere in vas, / quod tamen expleri nulla ratione potestur.

[18] Cfr. Bömer 1976, 158; le Danaidi figurano anche nella schiera di dannati che, incantati dalle melodie di Orfeo, interrompono le loro pene per ascoltare il cantore giunto nell'Orco a riscattare Euridice: *met.* 10,43-44 *urnisque vacarunt / Belides*.

[19] In Virgilio la descrizione delle armi è sempre legata al destino del personaggio: cfr. Gassner 1972, 19; Traina 1990, 326; Heinze 1996, 394 ss.; la tecnica in forza della quale un manufatto simboleggia o anticipa eventi descritti in un poema deriva dalla poesia ellenistica: Harrison 1991, 198 rinvia all'esempio paradigmatico dell'epillio presente in Catull. 64,50-266.

[20] Della Corte 1984, 979 asserisce che «V. […] non giudica la morale delle D(anaidi) […] indubbiamente l'omicidio è un *nefas*, e come omicidio è raffigurato sul balteo; ma non una parola di V. sulle D(anaidi) colpevoli».

mung unificante»[21] tra la morte del giovane guerriero durante la sua prima battaglia e il massacro dei novelli sposi nel corso della prima notte di nozze[22].

Dalla sommaria indagine delle testimonianze figurative e letterarie emerge, dunque, una generale condanna della carneficina delle figlie di Danao: eternato nel cuore della vita politica e religiosa del Principato e strettamente legato alla recente guerra civile, il mito viene evocato per stigmatizzare l'empietà delle spose contro i loro mariti[23].

3. Poiché la vicenda mitica di Ipermestra si risolve nel rifiuto dell'omicidio del marito, non sorprende che già nel distico iniziale affiori il paragone contrastivo con le sorelle, *nuptae* assassine:

> Mittit Hypermestra de tot modo fratribus uni:
> cetera nuptarum crimine turba iacet (1-2).

Nella schiera delle sorelle carnefici Ipermestra viene presentata come un isolato paradigma di virtù già nell'esordio della *Nemea* X di Pindaro[24]

---

[21] Conte 1984, 100 (sul balteo di Pallante vd. pp. 97-107); lo studioso scorge nell'avverbio *foede* «l'intervento del poeta con la sua pietà e il suo orrore» (p. 98); più sfumato è il giudizio di Della Corte 1984, 979, che intravede in tale avverbio un giudizio artistico: «V. […] dal punto di vista dell'opera d'arte figurativa, valuta l'aspetto miserando della *manus iuvenum* che è *foede caesa*».

[22] Holzberg 2008, 276, invece, postula che Augusto giudicasse il gesto delle Danaidi «non [...] un sacrilegio, ma [...] un modello mitico per la propria azione politica»; nell'omicidio finale di Turno, considerato un *nefas* come la strage delle Danaidi, il critico si chiede se sia lecito «riconoscere un'implicita critica ad Augusto» (p. 277). La questione è affrontata in termini più problematici da Barchiesi 1993, X: «L'Enea "antiaugusteo" di molte indagini recenti è una reazione, ma non una fuoriuscita da questo sistema di valori. Il vincitore triste e travolto dalla dinamica della guerra è un rimprovero, un rimorso, o per caso una riaffermazione traslata del discorso augusteo? Dipende se si preferisce la poesia come nuda celebrazione del potere o come mediazione umanitaria che lo rende accettabile, sofferente e conscio della sua fallibilità. L'*Eneide* somiglia più a questa seconda variante, ma è pericoloso chiamare questa una lettura "antiaugustea"».

[23] Non va escluso che il mito risultasse adatto a veicolare anche un messaggio etico coerente con le riforme matrimoniali del regime; sulla legislazione nuziale augustea, oltre al classico Rotondi 1922, 443-447 e 457-462, ci si limita a segnalare Astolfi 1996, Rizzelli 1997 e Spagnuolo Vigorita 2010.

[24] Cfr. vv. 10-11 οὐδ᾽ Ὑπερμνήστρα παρεπλάγχθη, μονό- / ψαφον ἐν κολεῷ κατασχοῖσα ξίφος; nella letteratura greca classica l'aggettivo μονόψαφος ('dal

e nella profezia che Prometeo, nel dramma a lui dedicato, pronunzia a Io[25] e conserva tale connotazione fino alla cristallizzazione mitografica operata da Apollodoro[26] e da Igino[27]; anche nei modelli latini l'esemplarità della Danaide innocente emerge κατ' ἀντίφρασιν rispetto al delitto delle sorelle[28].

Ipermestra redige la lettera mentre è prigioniera nella reggia, che è anche *carcer* (84)[29]. Consapevole delle regole imposte dal codice elegiaco, la protagonista sfrutta la propria segregazione per sollecitare il salvataggio da parte di Linceo: quando è tenuta in ostaggio, infatti, la *puella* suscita vieppiù il desiderio dello spasimante[30]:

> clausa domo teneor gravibusque coercita vinclis;
> est mihi supplicii causa fuisse piam (3-4)[31].

---

voto singolare, dissenziente') ricorre soltanto nel v. 373 delle *Supplici* di Eschilo, dove il coro definisce così i cenni del capo del re Pelasgo.

[25] Cfr. vv. 865-868 μίαν δὲ παίδων ἵμερος θέλξει τὸ μὴ / κτεῖναι σύνευνον, ἀλλ᾽ ἀπαμβλυνθήσεται / γνώμην· δυοῖν δὲ θάτερον βουλήσεται, / κλύειν ἄναλκις μᾶλλον ἢ μιαιφόνος.

[26] Apollod. 2,1,5,21 αἱ δὲ κοιμωμένους τοὺς νυμφίους ἀπέκτειναν πλὴν Ὑπερμνήστρας· αὕτη γὰρ Λυγκέα διέσωσε παρθένον αὐτὴν φυλάξαντα.

[27] Cfr. *Fab.* 168,4 *impetratas sorores patrueles acceperunt uxores, quae patris iussu viros suos interfecerunt. Sola Hypermestra Lynceum servavit.*

[28] Cfr. Hor. *carm.* 3,11,33-36 *una de multis face nuptiali / digna periurum fuit in parentem / splendide mendax et in omne virgo / nobilis aevum* e Prop. 4,7,67-68 *narrat Hypermestre magnum ausas esse sorores, / in scelus hoc animum non valuisse suum.*

[29] L'Ipermestra oraziana ipotizza tale prigionia (3,11,45-46), a cui accenna anche Apollodoro (2,1,5,21 διὸ καθείρξας αὐτὴν Δαναὸς ἐφρούρει). Casali 1998, 103-105 considera il v. 3 dell'eroide una spia intertestuale della coincidenza tra l'Ipermestra di Orazio e l'eroina ovidiana; Reeson 2001, 218-219 ipotizza che il particolare figurasse «in a lost Greek tragedy» (con molta probabilità in un dramma perduto della trilogia eschilea).

[30] Sulla connotazione elegiaca di Ipermestra prigioniera si sofferma Vaiopoulos 2009, 202-206. Figura tipica fin da Properzio (cfr. 1,8,24; 1,11,11), la fanciulla segregata esercita maggior seduzione sul *poeta amans*; nelle opere elegiache Ovidio esplora a più riprese le possibilità poetiche di tale motivo: il maggior fascino che connota una *puella* reclusa viene teorizzato in *rem.* 459-460 *coniugis Odrysio placuisset forma tyranno, / sed melior clausae forma sororis erat*, dove Tereo è attratto più da Filomela, suo ostaggio, che dalla moglie Procne.

[31] La *scribentis imago* di Ipermestra presenta evidenti analogie con i ritratti di Ermione (8,4-5) e di Canace (11,3-6).

Se, da un lato, tale autoritratto segnala la 'maschera' elegiaca dell'eroina, dall'altro la presentazione di se stessa quale imputata, che affiora nell'anafora dell'aggettivo *rea* nei vv. 6-7 e si concretizza nella 'perorazione' (5-16), richiama forse il processo contro Ipermestra[32], di cui Pausania dà testimonianza nel libro dedicato all'Argolide (2,19,6[33]). Ovidio colloca la stesura della lettera nel frangente in cui la Danaide, reclusa, attende che venga emesso il 'verdetto':

> quod m a n u s e x t i m u i t iugulo demittere ferrum   5
> sum r e a ; l a u d a r e r , si s c e l u s ausa forem.
> Esse r e a m praestat, quam sic placuisse parenti;
> non piget immunes caedis habere manus[34].

[32] Il linguaggio forense, peraltro, non è estraneo alle eroine: si rinvia alle osservazioni di Alekou 2018 sull'eroide di Medea e a *epist.* 21,135-150. Nella tradizione del mito il processo costituisce un elemento ricorrente, che coinvolge non soltanto Ipermestra: Danao *vs* Gelanore (Paus. 2,19,3-4; Plut. *Pyrrh.* 32,8-10); Danao *vs* Egitto (Eur. *Or.* 871-873; Arist. *Poet.* 1455b,29; Schol. *Or.* 872). Nelle *Supplici* il processo e la tutela giuridica delle Danaidi svolgono un ruolo di primaria importanza: cfr. vv. 191-203 (Danao indica al coro la gestualità da tenere durante l'autodifesa), 222-233 (il padre suggerisce argomentazioni valide a rintuzzare i rimproveri formulati ai loro danni) e 390-391 (il re Pelasgo ritiene necessario che le donne si difendano e dimostrino che i cugini non sono autorizzati ad accampare pretese).

[33] Dopo aver salvato Linceo, Ipermestra fu trascinata in giudizio sia per aver messo in pericolo la vita del padre, sia per non aver condiviso con le sorelle la responsabilità del misfatto e, di conseguenza, per aver reso ancor più grave l'infamia del mandante dell'omicidio; cfr. anche Paus. 2,20,7 e 2,21,1. Friis Johansen - Whittle 1980, 52 e Garvie 2006, 207 ss. ritengono improbabile che nelle *Danaidi* venisse celebrato un processo a carico di Ipermestra; sulla stessa lunghezza d'onda anche Bowen 2013, 29-31. Secondo il racconto di Pausania (2,19,6), dopo essere stata assolta da un tribunale di Argivi, Ipermestra dedicò una statua di Afrodite *Nikephoros* (in 2,37,2, invece, sono tutte le sorelle a consacrare una statua della dea dell'amore). L'oltraggio delle Danaidi contro Venere, capostipite della *gens Iulia*, affiora anche in Tib. 1,3,79-80.

[34] Il registro forense connota anche i vv. 119-120 *en ego, quod vivis, p o e n a e crucianda reservor: / quid fiet s o n t i, cum r e a l a u d i s a g a m?*; sulla fitta presenza del lessico giuridico è plausibile che abbia influito l'elegia 4,11 di Properzio: Cornelia, infatti, formula una vera e propria arringa difensiva rivolta «ai familiari e al tribunale infernale» (Fedeli 2015, 1272). A differenza della matrona, tuttavia, la Danaide abbandona i toni encomiastici nei confronti dei propri familiari: la

Nell'esordio dell'epistola, ispirato alla profezia di Prometeo[35], la Danaide – *rea* di un'azione degna di lode (4-6 e 119-120) – esplicita le accuse a proprio carico, che in forza dello stravolgimento dei valori imposto dal *saevus* Danao risultano paradossali: 1) essere stata devota al vincolo nuziale (4 *est mihi supplicii causa fuisse piam*); 2) aver avuto paura di uccidere Linceo (5-6). Alla protagonista viene rinfacciato anche il mancato adempimento dell'ordine crudele del *parens* (7-8). Ricorsivamente esperita, la prosopopea della mano, ipostasi di Ipermestra, costituisce un espediente retorico auto-difensivo funzionale alla presa di distanza dall'atto aborrito: pur costretta a impugnare un'arma, la *dextra* non cede alla colpa e sottolinea con vivida concretezza sia la 'dissociazione' che il comando del padre provoca nella protagonista, mite per natura e per età (55), sia la dichiarazione d'innocenza[36].

Alla constatazione dell'immeritato *supplicium* si aggiunge, nel v. 6, una *pointe* di amaro sarcasmo[37]: se avesse osato il sacrilegio, infatti, la protagonista sarebbe stata lodata. L'enunciato allude a Danao, che 'elogia' le figlie assassine e, con evidente paradosso, accusa l'innocente Ipermestra. La *querela* motivata dall'ingiusta ricompensa all'atto di devozione riaffiora a più riprese (84, 119-120 e 129) e appartiene al formulario retorico delle eroine[38]: all'inizio della σύγκρισις tra i propri meriti e i misfatti

---

'perorazione' dell'eroina, infatti, nasce dall'insanabile contrasto con il volere del padre e con il comportamento delle sorelle.

[35] Aesch. *Prom.* 862-868 γυνὴ γὰρ ἄνδρ᾽ ἕκαστον αἰῶνος στερεῖ, / δίθηκτον ἐν σφαγαῖσι βάψασα ξίφος· / τοιάδ᾽ ἐπ᾽ ἐχθροὺς τοὺς ἐμοὺς ἔλθοι Κύπρις. / Μίαν δὲ παίδων ἵμερος θέλξει τὸ μὴ / κτεῖναι σύνευνον, ἀλλ᾽ ἀπαμβλυνθήσεται / γνώμην· δυοῖν δὲ θάτερον βουλήσεται, / κλύειν ἄναλκις μᾶλλον ἢ μιαιφόνος. Al riferimento alla tragedia eschilea si aggiunge forse un riecheggiamento della battuta con cui Antigone ribadisce alla sorella Ismene la propria intenzione di seppellire il cadavere di Polinice: ἀλλ᾽ ἴσθ᾽ ὁποῖά σοι δοκεῖ, κεῖνον δ᾽ ἐγὼ / θάψω· καλόν μοι τοῦτο ποιούσῃ θανεῖν. / Φίλη μετ᾽ αὐτοῦ κείσομαι, φίλου μέτα, / ὅσια πανουργήσασ᾽. Ἐπεὶ πλείων χρόνος / ὃν δεῖ μ᾽ ἀρέσκειν (~ *placuisse*) τοῖς κάτω τῶν ἐνθάδε (Soph. *Ant.* 71-75).

[36] Su tale impostazione 'forense' del componimento influisce la declamazione scolastica, dove persino la *pietas* può costituire una colpa: in Sen. *contr.* 7,1, infatti, un padre incarica uno dei due figli di uccidere l'altro, accusato di *parricidium*; poiché, tuttavia, il fratello salva il condannato, viene diseredato dal padre.

[37] I vv. 5-8 riecheggiano le lamentele di Canace contro l'ira e la ferocia di Eolo: cfr. *epist.* 11,5-16.

[38] Sulla 'relativizzazione' della lode e del biasimo cfr. *epist.* 4,145 *tutus eris mecum laudemque merebere culpa*, 12,131 *ut culpent alii, tibi me laudare necesse*

di Medea, Ipsipile si lagna del fatto che una donna empia (*scelerata*) abbia la meglio su una fanciulla onesta (*pia*) e con la propria colpa (*crimen*) si guadagni una dote e un marito (*epist.* 6,137-138 *quid refert, scelerata piam si vincit et ipso / crimine dotata est emeruitque virum?*); allo stesso modo, Ermione si indigna quando Pirro trasforma in motivo d'accusa (*crimen*) l'impresa (*laus*) di Oreste, che uccide Egisto per vendicare la carneficina del padre (*epist.* 8,55-56 *increpat Aeacides laudemque in crimina vertit, / et tamen aspectus sustinet ille meos*). Simile stravolgimento dei valori, che rende labili i confini tra lode e biasimo e tra pietà ed empietà, trova una celebre esemplificazione in *met.* 6,473-474 *ipso sceleris molimine Tereus / creditur esse pius laudemque a crimine sumit*, dove Tereo, che a prima vista prega Pandione di lasciar partire Filomela in ossequio alla richiesta di Procne, cerca in realtà di soddisfare l'insana *libido* nei confronti della cognata. Alla stregua delle Danaidi, il tiranno viene lodato per il proprio *crimen* e con straordinaria abilità istrionica dissimula gli ignobili intenti della sua azione sotto una parvenza di *pietas* coniugale e familiare[39].

La gravità del delitto delle *nuptae* si contrappone alla devozione (4) e alla paura (5) della protagonista e viene enfatizzata dal termine *scelus*, che, antonimo di *pietas*, qualifica la strage degli Egizi come un misfatto contro la religione[40]. Niente affatto pentita della propria disobbedienza, Ipermestra inveisce contro il padre, accusato di essere il mandante del delitto (7 *esse ream praestat, quam sic placuisse parenti*; 11 *aut illo iugulet, quem non bene tradidit ensem*), e si dichiara pronta a sopportare con fermezza qualsiasi tortura che Danao le infliggerà:

---

est e 21,115-116 *improbe, quid gaudes, aut quae tibi gloria parta est, / quidve vir elusa virigine laudis habes?*

[39] Bömer 1976a, 135 evidenzia le diverse sfaccettature di *pietas* attribuite al tiranno tracio (*inter coniuges* e *inter consanguineos*); Rosati 2009, 328 sottolinea i rapporti tra tali versi ed *epist.* 4,138-139, *met.* 9,460 e 10,364-366.

[40] Ernout-Meillet 1959, 601 definiscono *scelus* un «terme général, sans doute d'origine religieuse». L'antitesi fra *scelus* e *pietas* figura in contesti particolarmente solenni: cfr., *e. g.*, Catull. 64,403-404 *ignaro mater substernens se impia nato / impia non verita est divos scelerare parentes* (una madre sacrilega si unisce al figlio e profana gli dei paterni) e Verg. *Aen.* 3,42 *parce pias scelerare manus* (Polidoro invita Enea a non profanare le mani pie dilaniando gli arbusti in cui è stato trasformato). La medesima confusione tra 'devozione' e 'sacrilegio' affiora spesso anche in Ovidio: cfr., *e. g.*, *met.* 6,635 *scelus est pietas in coniuge Tereo* e 10,366-367 *pietatis nomine dicto, / demisit vultus sceleris sibi conscia virgo.*

me pater igne licet, quem non violavimus, urat,
quaeque aderant sacris, tendat in ora faces 10
aut illo iugulet, quem non bene tradidit ensem,
ut, qua non cecidit vir nece, nupta cadam;
non tamen, ut dicant morientia «Paenitet» ora,
efficiet: non est, quam piget esse piam.
Paeniteat sceleris Danaum saevasque sorores: 15
hic solet eventus facta nefanda sequi[41].

La concentrazione di termini afferenti al lessico religioso (10 *adesse, sacra*, *faces*, 11 *iugulare*, 12 *cadere*, 15 *scelus*) tratteggia con *pathos* melodrammatico la connotazione sacrale e nuziale della *pietas* d'Ipermestra[42]: nel sarcastico invito al padre a stravolgere l'uso del fuoco e delle fiaccole la protagonista da un lato ostenta la propria disponibilità al 'martirio' in nome del patto nuziale (12), dall'altro denuncia la ferocia sacrilega di Danao. Durante il lungo travaglio che culmina nella salvezza di Linceo (43-66), tuttavia, l'oltranzistica adesione ai dettami della *pietas* religiosa e nuziale, che l'eroina si rifiuta di sconfessare persino in punto di morte (13-14), si rivela tutt'altro che scontata.

Già enfatizzata da Orazio (*carm*. 3,11,41-42) e da una tradizione che descrive le Danaidi come fanciulle guerriere e dai connotati tipicamente maschili[43], nel v. 15 l'indole efferata delle sorelle emerge in forza dell'associazione al nome e alla qualità precipua del padre: nell'unica altra occorrenza, infatti, l'aggettivo *saevus* qualifica Danao (53)[44]. Enunciata nei vv. 55 e 65, la piena identificazione di Ipermestra con i valori e con le occu-

[41] Sopportare torture perpetrate *ferro ignique* costituisce un motivo che trova fondamento nel linguaggio e nella prassi della chirurgia antica; poeti elegiaci e autori di ogni genere letterario sfruttano molto le potenzialità artistiche di tale *topos* (*epist*. 20,183; *rem*. 229; Cic. *off*. 1,136; Sen. *Ag*. 152).

[42] In nessun'altra eroide il concetto di *pietas* ricorre con tanta frequenza come nell'epistola di Ipermestra: in forma di sostantivo o di aggettivo, tale virtù viene evocata 8 volte (4, 14, 26, 49, 64, 84, 123, 129). La sfera semantica della *pietas* figura 4 volte nell'epistola di Didone, la seconda delle *Heroides* in cui la radice di tale termine è attestata più volte.

[43] Cfr. il fr. 1 Bernabé del poema epico Δαναΐς e il fr. 1 Page = 1 Ercole del poeta melico Melanippide di Melo; la descrizione delle Danaidi come fanciulle guerriere emerge nel participio *armatas* nel v. 24 e nel distico 57-58 *quin age, dumque iacet, fortis imitare sorores. / Credibile est caesos omnibus esse viros*.

[44] Nelle *Supplici*, tuttavia, la critica evidenzia l'autonomia di giudizio delle figlie rispetto al padre; sul ruolo di Danao nella tragedia eschilea cfr. Friis Johansen - Whittle 1980, 35-39 e Garvie 2006, 171.

pazioni femminili accentua la sua alterità dalla schiera delle sorelle *saevae*. Qualità tipica del tiranno, la *saevitia* si colloca agli antipodi della *pietas* intesa come rispetto dei *sacra* nuziali e dei consanguinei[45] e, insieme al sostantivo *scelus* (6 e 15), stabilisce una netta dicotomia tra l'empia violenza di Danao e delle sorelle e la devozione rivendicata con orgoglio da Ipermestra.

4. Dopo un preambolo in cui l'eroina esibisce la propria riluttanza a *scribere* gli eventi nefasti (17-21a[46]), incomincia la lunga sezione diegetica (21b-84)[47]: come nell'aldilà properziano[48], Ipermestra *narrat* la propria

---

[45] Nei vv. 115-118 *de fratrum populo pars exiguissima restat: / quique dati leto quaeque dedere, fleo; / nam m i h i quot fratres, totidem p e r i e r e sorores: / accipiat lacrimas utraque turba meas!* la *pietas* si estende anche agli Egizi e alle Danaidi, *consanguinei* (121) meritevoli del compianto di Ipermestra; con evidente amarezza, tuttavia, le sorelle sono dichiarate 'morte' (117 *mihi... periere*): la Danaide, cioè, sancisce la propria definitiva presa di distanza dalle sorelle; inoltre, dalla generale riconciliazione sono esclusi Egitto e Danao, responsabili della catastrofe familiare (111 *bella pater patruusque gerunt*).

[46] *Cor pavet admonitu temeratae sanguine noctis, / et subitus dextrae praepedit ossa tremor. / Quam tu caede putes fungi potuisse mariti, / scribere de facta non sibi caede timet. / Sed tamen experiar*; la premessa di Ipermestra riecheggia uno schema retorico adoperato dagli eroi dell'epica, i quali, prima di raccontare le sventure patite, avvertono il dolore generato dal ricordo ed esplicitano al proprio uditorio la difficoltà di passare in rassegna eventi tristi: tra gli esempi più noti sono *Od.* 7,241-243, 9,12-15 ed *Aen.* 2,3-13.

[47] Jacobson 1974, 129-130, n. 14 sostiene che il racconto di Ipermestra è «unnecessary», perché Linceo conosce ciò che è accaduto; a parere dello studioso, quindi, la lunga diegesi della protagonista ha una finalità introspettiva («for the benefit of the inner self»). Molti particolari, tuttavia, sono ignoti al marito, come, per es., il fatto che le spose siano arrivate alla reggia armate e, soprattutto, i reiterati tentativi di omicidio da parte della moglie; inoltre, la rivelazione di Ipermestra durante la notte è stata alquanto evasiva: quando, infatti, Linceo chiede spiegazioni, la moglie lo esorta a fuggire e non risponde alla domanda (73-78).

[48] Nel corso della tirata contro il poeta infedele l'ombra di Cinzia descrive i personaggi che popolano l'oltretomba (Prop. 4,7,55-70); contrapposte alle mogli traditrici, capeggiate da Clitennestra e da Pasifae (ma il v. 57 è corrotto), le spose esemplari ingannano il tempo in lunghi conversari sulle proprie avventure terrene; in questa schiera Andromeda e Ipermestra, lontane parenti, raccontano i pericoli ben noti delle loro vicende: vv. 64-68 *Andromedeque et Hypermestre sine fraude marita* [*maritae*?] / *n a r r a n t historiae nota pericla* [*tempora nota*?] *suae: / haec sua maternis queritur livere catenis / bracchia nec meritas frigida saxa ma-*

vicenda, non più nel ruolo di anima beata, ma nelle vesti di fanciulla prigioniera che intende motivare il proprio gesto e indurre il marito a salvarla.

Simile a una πάροδος, l'entrata in scena del 'coro' delle Danaidi è immersa nell'ominosa penombra dei *crepuscula* (21b-22); ignaro delle intenzioni ostili delle nuore, il *socer* Egitto accoglie le ragazze armate nella reggia di Argo al termine della *deductio*. A riprova del proprio rispetto verso la religione, la narratrice concentra l'attenzione sui presagi funesti che caratterizzano il rito (26), da cui le divinità tutelari delle nozze – Imeneo e Giunone *pronuba* – fuggono inorridite (27-28). Inebetiti dal vino, circondati dai *comites* e coronati di ghirlande (29-30), gli Egizi vengono descritti a guisa di comasti[49]; a segnalare la scarsa caratterizzazione del destinatario, Linceo non si distingue per un comportamento più misurato dalla *turba* dei fratelli e dei compagni. Sprofondati i giovani nei letti nuziali, loro future tombe (31-32), per un breve frangente la narratrice interrompe la diegesi e si concentra sulla *securitas* di Argo, inconsapevole – alla stregua di Egitto e dei suoi figli – dei piani omicidi delle spose e immersa in una profonda quiete[50]:

> i a m q u e cibo vinoque graves somnoque iacebant,
> securumque quies alta per Argos erat (33-34).

Nell'ellissi temporale veicolata dall'avverbio *iamque* alcuni interpreti scorgono un riferimento ammiccante all'amplesso tra le coppie di sposi[51]. Esperita per mezzo del medesimo avverbio, un'ellissi analogamente ica-

---

nus; / n a r r a t H y p e r m e s t r e magnum ausas esse sorores, / in scelus hoc animum non valuisse suum.

[49] La scena degli Egizi che si trascinano ubriachi verso le camere da letto delle spose ricorda l'immagine di Properzio che, a passi incerti a causa del vino eccessivo bevuto a un banchetto, si inoltra nel talamo in cui dorme Cinzia: cfr. Prop. 1,3,9 *ebria cum multo traherem vestigia Baccho* e 21 *et modo solvebam nostra de fronte corollas*.

[50] In celebri scene epiche la quiete prelude a stragi imminenti: cfr., *e. g.*, Verg. *Aen.* 6,520-522 *tum me confectum curis somnoque gravatum / infelix habuit thalamis pressitque iacentem / dulcis et a l t a q u i e s placidaeque simillima morti*, in cui Deifobo ricorda il sonno profondo in cui era immerso prima che Elena, sua moglie, attentasse alla sua vita.

[51] Cfr. Casali 1998, 110; Reeson 2001, 250 fa notare, a ragion veduta, che l'Ipermestra ovidiana elude volutamente siffatta questione. Sugli effetti stilistici e semantici del non-detto nelle opere moderne si rimanda alle acute osservazioni di Gardini 2014, 13-16.

stica si registra nel v. 37 dell'*Eroide* XI (*iamque tumescebant vitiati pondera ventris*): se, infatti, nel distico precedente Canace figura alle prese con i sintomi dell'amore, sentimento a lei ignoto, con forte scarto temporale il termine *iamque* trasferisce l'azione al tempo della gravidanza già in fase avanzata.

Chiusa la panoramica su Argo, Ipermestra ode i lamenti dei mariti trucidati e viene assalita dalla paura (vd. *infra*). Il v. 42, di complicata ricostruzione testuale, ha offerto alla critica la possibilità di individuare un riferimento all'amplesso fra i protagonisti. Quanto alla *constitutio textus*, è ormai quasi unanimemente accettata la congettura di Damsté[52]: *quaeque tibi dederam, causa soporis erant*. Nell'evidente reticenza di tale verso gli studiosi scorgono o l'offerta a Linceo del vino[53], di cui gli Egizi abusano durante la festa nuziale, o la consumazione dell'amplesso[54] che infonde nel giovane un sonno profondo (tale esegesi è fondata sull'accezione oscena del verbo *dare*[55]). È lecito domandarsi, tuttavia, se possa giustificarsi un'allusione tutt'altro che sfumata all'atto amoroso[56] da parte della pudica Ipermestra al termine di una sequenza carica di tensione emotiva; risulta forse più verisimile ricondurre l'assopimento di Linceo – come quello dei fratelli – al vino offerto dalla sposa (29-33). Sebbene niente nel testo suggerisca l'idea che il piano ordito da Danao prevedesse la prioritaria e totale *ebrietas* degli Egizi, è plausibile ritenere che, nell'euforia collet-

---

[52] Damsté 1905, 42-43; i codici più antichi (*P* e *G*) riportano la lezione *quaeque tibi dederam vina soporis erant*, insostenibile dal punto di vista grammaticale. Damsté constata che in *P*, nel v. 43, il corretto *iussa* viene sostituito con *causa*; nell'interlinea al di sopra dell'originario *causa* (v. 42) un glossatore scrisse *vina* (o *vinum*; cfr. Reeson 2001, 256), sicché *causa* si sostituì meccanicamente a *iussa* nel v. successivo; Roncaioli Lamberti 1989, 266-267, che interpreta il verso in chiave amatoria, rintraccia altri casi paleografici simili nelle *Heroides*.

[53] Cfr. Bornecque 1961, 87, n. 6 e Diggle 1972, 35 (il quale, al termine di un ragionamento alquanto contorto, propone la lettura <*causaque*> *quae dederam vina soporis erant*).

[54] Cfr. Casali 1998, 106-111 e Reeson 2001, 255-257.

[55] Pichon 1902, 122: «Eodem verbo [scil. *dare*] significantur quaecumque amatae puellae concedere viris queunt, ut gaudia vel noctes».

[56] Un riferimento esplicito al *languor* che segue l'amplesso si riscontra soltanto nell'*Epistula Sapphus* (45-50 *hoc quoque laudabas; omni tibi parte placebam, / sed tunc praecipue, cum fit Amoris opus. / Tunc te plus solito lascivia nostra iuvabat / crebraque mobilitas aptaque verba ioco / et quod, ubi amborum fuerat confusa voluptas, / plurimus in lasso corpore languor erat*).

tiva della festa, anche Ipermestra e le sorelle[57] abbiano offerto vino ai mariti, i quali barcollano *mero dubii* (29) e sprofondano nei talami che – lo si è detto – prefigurano i letti funebri. Il duplice riferimento al vino nella panoramica sugli Egizi, dai quali Linceo non si distingue, collega l'immagine del giovane assopito agli sposi intorpiditi dal cibo e dall'ubriachezza: 29 *mero dubii* e 33 *iamque cibo vinoque graves somnoque iacebant* ~ 41-42 *ipse iacebas, / quaeque tibi dederam, causa soporis erant*. Le occorrenze e l'accezione del termine *sopor* avvalorano l'identificazione nel vino della *causa* del sonno: nella poesia augustea, infatti, il sostantivo *sopor* non qualifica altrove l'assopimento dovuto alla *voluptas* erotica, mentre in *met.* 3,630-631, in *fast.* 1,421-422 e 2,333-334 esso è adoperato per descrivere il sonno profondo causato dal vino[58]; come afferma Eric Dodds, infine, «the wine was the usual sleeping-draught of antiquity»[59].

Un indizio esplicito del mancato amplesso coniugale è stato ravvisato nel v. 55 *femina sum et virgo, natura mitis et annis*, in cui l'eroina si dichiara *virgo*. Intenzionata a professare la propria diversità rispetto alla *saevitia* del padre (53), mediante uno studiato parallelismo tra i due emistichi Ipermestra ribadisce la propria mitezza tipica di una 'fanciulla'. La definizione di *virgo* richiama di per sé l'illibatezza, ma in questo contesto viene esplicitamente associata agli *anni*, cioè alla giovinezza, a eludere una facile lettura in senso erotico[60]. Non va escluso che Ovidio sfrutti l'anfibologia e l'allusività del termine per provocare con dotta ironia il lettore erudito, consapevole della duplice motivazione con cui la tradizione mitologica spiega il salvataggio di Linceo: 1) l'amore tra i due novelli sposi[61]; 2) il rispetto della verginità di Ipermestra da parte del marito[62].

---

[57] Va escluso che la timida e ritrosa eroina abbia agito di propria iniziativa: se è vero che le Danaidi offrirono vino ai novelli sposi, è verisimile che la protagonista si sia adeguata ai comportamenti delle più disinvolte sorelle: Ipermestra, infatti, si confonde nello stuolo delle spose che si presentano armate alla reggia di Pelasgo.

[58] Cfr. *OLD s. v. sopor* [1d]; legato al torpore causato da una sbronza, tale sostantivo figura già in Tib. 1,2,1-2 *adde merum vinoque novos compesce dolores / occupet ut fessi lumina victa sopor* e in Prop. 3,17,42 *atque hoc sollicitum vince sopore caput* (inno a Bacco).

[59] Dodds 1960, 105.

[60] Un buon riassunto delle diverse posizioni critiche è contenuto in appendice all'articolo di Fulkerson 2003, 142-143.

[61] Cfr. Aesch. *Prom.* 853; schol. Pind. *Pyth.* 9,112; schol. Eur. *Hec.* 886; forse Hor. *carm.* 3,11,50.

Accortamente veicolata da termini polisemici, simile ambiguità emerge anche nel gesto inconsulto di Linceo, che tende le braccia verso la moglie in cerca di un *amplexus* ('abbraccio' ovvero 'amplesso'): 69-70 *dum petis amplexus sopitaque bracchia iactas, / paene manus telo saucia facta tua est*. Sembra che tale ricerca di contatto fisico indichi la buona disposizione d'animo di Linceo nei confronti di Ipermestra[63]; occorre tener presente, tuttavia, da un lato che il giovane, addormentato e sbronzo, non è affatto *compos sui*, dall'altro che il movimento descritto, effettuato sempre da eroine, preannuncia una traumatica presa di coscienza: in *epist.* 8,111-114[64] Ermione, assopita, accarezza l'odiato Pirro, sostituto di Oreste, per poi ritrarre la mano inorridita; in 10,9-10[65] nel dormiveglia Arianna tenta di abbracciare Teseo, che tuttavia è già fuggito senza di lei[66]. Anche il gesto di Linceo, che anticipa un brusco risveglio, è connotato dalla medesima sfumatura ominosa e non costituisce un indizio inequivocabile dell'affetto reciproco tra i novelli sposi.

Ultimo e significativo elemento di incertezza è costituito dall'espressione *tribuere munera* all'inizio dei *mandata*, in cui compare l'unica occorrenza del nome del destinatario:

> at tu, siqua piae, Lynceu, tibi cura sororis,
> quaeque tibi tribui munera, dignus habes,
> vel fer opem, vel dede neci, defunctaque vita 125
> corpora furtivis insuper adde rogis,
> et sepeli lacrimis perfusa fidelibus ossa,
> sculptaque sint titulo nostra sepulcra brevi.

In questi 3 distici, in cui Ipermestra esorta Linceo – come in un *do ut des*[67] – a ricambiare la propria devozione, si concentrano termini afferenti al lessico elegiaco, adoperati per convincere il marito o a salvarla o a darle degna sepoltura. Sinonimo di *amor* già in Plauto (*Epid.* 135) e usato nella

[62] Cfr. Pind. *Pyth.* 9,115 e 119; schol. Pind. *Nem.* 10,10a (Drachmann III, p. 167); Apollod. 2,1,5,21; schol. Hom. *Il.* 4,171.

[63] Cfr. anche schol. Eur. *Hec.* 886.

[64] *Saepe malis stupeo rerumque oblita locique / ignara tetigi Scyria membra manu; / utque nefas sensi, male corpora tacta relinquo / et mihi pollutas credor habere manus.*

[65] *Incertum vigilans a somno languida movi / Thesea prensuras semisupina manus.*

[66] Cfr. Battistella 2010, 49.

[67] L'espressione è stata formulata da de la Fuente Marina 2020, 29-31, che offre una lettura dell'epistola in chiave narratologica.

poesia erotica, con molta probabilità, fin da Cornelio Gallo[68], il sostantivo *cura* (123) corrisponde a ἐπιμέλεια[69] e descrive l'affettuosa preoccupazione che deve spronare Linceo a eseguire i comandi della *pia soror*; persino nel suggello dell'epistola Ipermestra censura il proprio *status* di moglie. Una spiccata *nuance* amorosa connota anche l'uso degli aggettivi *furtivus* (126) e *fidelis* (127): il primo qualifica il rogo funebre da erigere 'di nascosto', ma nella *langue* elegiaca connota la clandestinità della tresca; il secondo descrive le lacrime che il giovane, da buon amante elegiaco, deve versare copiose (*per-fundere*) sulla tomba di Ipermestra, a significare la sua *fides*.

In virtù della tradizione amorosa del sostantivo anche il nesso *tribuere munera* si presta a una facile lettura *sub specie* amatoria[70]; nondimeno, l'accezione giuridica del verbo *tribuere*, appartenente al linguaggio tributario[71], ben si concilia con l'idea del *munus* inteso come beneficio reso in forza della *pietas*[72]. Il distico 123-124, dunque, offre una doppia interpretazione possibile: 1) erotica: «se provi un po' d'amore (*cura* = *amor*) verso una cugina devota e sei degno di possedere il dono che ti ho elargito (*scil.* l'amplesso ovvero la verginità), recami soccorso...»; 2) legata al rapporto di devozione reciproca fra gli sposi: «se hai un po' di rispettoso affetto (*cura* = ἐπιμέλεια) verso una cugina devota e sei degno di possedere il dono che ti ho elargito (*scil.* la salvezza), recami soccorso...»[73].

In merito all'unione fra la coppia dei protagonisti, dunque, la lettera di Ipermestra fornisce indizi ambigui e viene programmaticamente modellata per 'sfidare' il lettore-critico ed eludere la sua curiosità. L'esegesi in chiave amorosa viene suggerita, quasi propiziata dal lessico elegiaco, ma

---

[68] Cfr. Verg. *ecl.* 10,22 *tua cura Lycoris*, con Cucchiarelli 2019, 494.

[69] *ThlL* 4, 1452,41 ss.

[70] A parere di Pichon 1902, 210, il sostantivo *munus* qualifica le «voluptates quae amantibus praebentur»; attestata già in Plauto (*Asin.* 812) e nei *carmina docta* catulliani (61,234; 68,145), l'accezione amatoria del termine *munus* si afferma in Ovidio: *epist.* 4,137; *am.* 3,7,46; *ars* 2,575; 3,98; cfr. *ThlL* 8, 1667,11-22.

[71] Ernout-Meillet 1959, 702.

[72] Paul.-Fest. 125,18-19 L. *munus significat <officium,> cum dicitur quis munere fungi. Item donum, quod officii causa datur*; sul nesso tra *pietas* e *officium* vd. *infra*.

[73] Anche se riconosce il «carefully ambiguous appeal» di Ipermestra, Reeson 2001, 307-308 propende decisamente per un'interpretazione erotica del distico 123-124.

la costante ambivalenza dei termini e degli enunciati spesso confonde, sovrapponendole, le sfere semantiche dell'amore e della *pietas*.

5. È stato osservato che nelle *Heroides* il sostantivo *causa* costituisce spesso una spia di memorie letterarie[74]: alle *causae* della mancata uccisione di Linceo, infatti, Ovidio riserva il centro nevralgico dell'epistola. Sebbene in virtù della tradizione del mito e dello statuto elegiaco del componimento il lettore si aspetti la dichiarazione d'amore di Ipermestra verso il marito, l'assassinio del giovane, tuttavia, viene scongiurato non già dall' ἵμερος invocato da Prometeo né dal rispetto della verginità della sposa, ma dal *timor* e dalla *pietas* (49)[75]. Nella convulsa sequenza del salvataggio, che risolve in 4 distici (71-78) la scena centrale del carme oraziano (3,11,37-52), anche Linceo *quaerit causam*, ma la moglie elude bruscamente la domanda e ribadisce l'ordine di fuggire (77-78). La lettera stessa è orientata non soltanto a richiedere soccorso al marito, ma anche a rispondere alla domanda lasciata in sospeso nella concitazione di quel momento. L'aiuto prestato al destinatario in difficoltà accomuna le *fabulae* di molte eroine *scribentes* (Fillide, Ipsipile, Didone, Arianna, Medea); a causa del tradimento da parte dell'eroe, non è raro che la *relicta* confessi con rammarico il proprio invaghimento quale motivo della salvezza[76]. Reticente in merito ai sentimenti verso Linceo, Ipermestra modifica tale schema e, con una sorta di ἀπροσδόκητον, ascrive la salvezza del marito alla paura e alla devozione.

L'indole timorosa dell'eroina[77] emerge in due segmenti di versi separati dal breve *focus* sul marito dormiente (41b-42) e suggellati dal distico centrale del componimento (49-50). I gemiti dei moribondi provenienti dalle altre stanze – lo si è detto – provocano in Ipermestra una paura raggelante:

circum me gemitus morientum a u d i r e v i d e b a r;   35
et tamen a u d i b a m, quodque v e r e b a r erat.

---

[74] Sull'importanza intertestuale del termine *causa* si rinvia a Barchiesi 1992, 181-182 a *epist.* 2,147-148 e a Battistella 2010, 105 a *epist.* 10,118.

[75] Jäkel 1973, 246-248 congettura che i due concetti fossero già associati nelle *Danaidi* eschilee.

[76] Cfr. *epist.* 2,55-58; 6,55; 7,91-97a; 10,103-104; 12,103-112.

[77] I termini afferenti alla sfera semantica della paura figurano con ossessiva ricorsività nel corso del componimento: la radice del verbo *timere* ricorre 7 volte (5, 20, 49, 71, 76, 98, 132), quella di *tremere* 3 volte (18, 41, 44), quella di *metuere* 2 volte (43, 95) e una volta quella di *vereri* (36) e di *pavere* (17).

Sanguis abit, mentemque calor corpusque relinquit,
inque novo iacui frigida facta toro.
Ut leni Zephyro graciles vibrantur aristae,
frigida populeas ut quatit aura comas, 40
aut sic aut etiam tremui magis; ipse iacebas,
quaeque tibi dederam, causa soporis erant.

Alla percezione uditiva del massacro[78] è dato rilievo mediante la graduale presa di coscienza che si manifesta nel poliptoto *audire* / *audibam* e nella consonanza tra le clausole dell'esametro e del pentametro, che sancisce il passaggio dalla sensazione soggettiva (35 *videbar*) alla tragica certezza della strage (36 *quodque verebar erat*). Sintomo di un forte stato di inquietudine, il dileguamento del sangue nelle vene genera in Ipermestra uno stato di paralisi, delineato efficacemente dal verbo *iacere* (37-38). Le similitudini nel distico 39-40 non soltanto descrivono il tremore dell'eroina, ma preludono anche alle oscillazioni emotive che caratterizzano sia i vani tentativi di omicidio (43-48), sia il monologo da cui emerge il dissidio interiore (53-66).

Nella seconda pericope testuale alla paura concreta della strage già in corso (43 *metus*[79]) subentra un motivo di apprensione ancor più inquietante, cioè gli *iussa* del padre violento:

excussere metum violenti iussa parentis;
erigor et capio tela tremente manu.
Non ego falsa loquar: ter acutum sustulit ensem, 45
ter male sublato reccidit ense manus;
admovi iugulo – sine me tibi vera fateri –
admovi iugulo tela paterna tuo.

---

[78] Come Ipermestra, così anche Medea prende coscienza gradualmente della propria rovina – Giasone, infatti, celebra le nuove nozze con Creusa – dopo aver udito il canto nuziale, che le fa piombare nel cuore una paura raggelante: *epist.* 12,137-142 *ut subito nostras Hymen cantatus ad aures / venit, et accenso lampades igne micant, / tibiaque effundit socialia carmina vobis, / at mihi funerea flebiliora tuba, / pertimui, nec adhuc tantum scelus esse putabam; / sed tamen in toto pectore frigus erat* (con Bessone 1997, 199-204).

[79] Del termine *metus* Varrone fornisce un suggestivo *veriloquium*: *ling.* 6, 48 *metuere a quodam motu animi, cum id quod malum casurum putat refugit mens.* Secondo gli antichi, tale termine definisce l'apprensione provocata da un male imminente: cfr., *e. g.*, Cic. *Tusc.* 3,11,25; 4,4,8; 4,30,64; 4,37,80; 5,18,52; Ulp. *dig.* 4,2,1; nella lingua del diritto, il sostantivo assume l'accezione di «contrainte morale imposée à quelqu'un pour lui fair accomplir un certain acte, par la menace d'un mal imminent» (Ernout-Meillet 1959, 402).

Il ricordo degli ordini di Danao dissipa momentaneamente la paura di commettere l'omicidio e instilla nell'animo di Ipermestra un terrore che la costringe non alla paralisi, bensì all'azione (44 *erigor et capio*). Solitamente legato al sonno[80], il verbo *excutere* segnala un forte sentimento di paura: in *epist.* 10,13 *excussere metus somnum*, infatti, il *metus* causato dall'assenza di Teseo desta Arianna in maniera repentina. Che la paura non sia affatto sparita è dimostrato dal nesso *tremente manu* (44), coerente con la doppia similitudine (39-40) e col predicato *tremui* (41). Nei vv. 45 e 47 la duplice dichiarazione di attendibilità mette in rilievo l'imbarazzo della confessione[81] – la *pia* Ipermestra è stata vicinissima a compiere l'omicidio! –, mentre l''atto mancato', descritto dall'accostamento allo *iugulum* e dal gesto del ritrarre la mano armata, manifesta il dissidio intimo che si appalesa nel monologo (53-66).

Nel frangente di massima tensione, dunque, l'eroina è afflitta da *timores* diversi, che generano reazioni opposte: 1) il *metus* contingente della carneficina provocato dai *gemitus morientum* induce Ipermestra all'inazione (35-41a); 2) la paura del padre violento fa momentaneamente dileguare il precedente timore e, al contrario, costringe la fanciulla all'azione, sia pure abbozzata (43-48). Il *timor* di compiere l'impresa efferata, tuttavia, ha il sopravvento sulla minaccia del padre, evocata ancora nell'esordio del monologo:

> sed t i m o r e t p i e t a s crudelibus obstitit ausis,
> castaque mandatum dextra refugit opus. 50

Ancorché rivendicata con intransigenza all'inizio dell'epistola, la *pietas* definita come rispetto della sacralità delle nozze prevale a fatica sull'inclinazione all'obbedienza verso il padre, che deve concretarsi nell'adempimento degli *officia*: nel v. 19 (*dextra*) *quam tu c a e d e putes fungi potuisse mariti* la sapiente modifica del nesso *fungi officio* nella 'iunctura' *fungi caede* denuncia l'efferatezza del 'compito' che Danao ha affidato alla figlia (cfr. anche 50 *castaque m a n d a t u m dextra refugit*

[80] A partire da Verg. *Aen.* 2,302 *excutior somno*, in cui viene descritto il risveglio di Enea durante la notte della distruzione di Troia, la *iunctura* verbale *excutere somnum* ricompare spesso anche in Ovidio e in altri autori. Già Servio (ad *Aen.* 2,302) intuisce che *'excutior somno' ut appareat t e r r o r i s esse, non satietatis*.

[81] Se ne avvede già van Lennep 1809, 245: «Ipsa enim tautologia [...] ex Hypermestra persona veritatem habet. Namque et falsa loqui nolebat, et tamen etiam timebat, ne fatendo vera animum ab se mariti alienaret».

opus)[82]. Convinta che sia preferibile disobbedire ed essere accusata piuttosto che eseguire l'ordine crudele del *parens* (7-8), dunque, la narratrice 'confessa' di non aver ottemperato ai propri doveri di figlia devota al padre.

Già evidente nei vani tentativi di omicidio, la dimidiata condizione emotiva di Ipermestra affiora con drammatica evidenza nel monologo (53-66), che presenta una struttura a distici alternati[83]: una *pars saeva* esorta all'omicidio in forza dell'obbedienza al padre feroce (53-54), dell'imitazione delle sorelle coraggiose (57-58) e delle ingiustificate pretese di Egitto sul regno del fratello (61-62); siffatti argomenti vengono sistematicamente rintuzzati dalla *pars mitis*, che in prima persona ribadisce la propria natura non violenta e negli ultimi due distici (63-66) svela la totale estraneità di Ipermestra rispetto alla ferocia delle sorelle:

«Saevus, Hypermestra, pater est tibi: iussa parentis
effice: germanis sit comes iste suis.
Femina sum et virgo, natura mitis et annis: 55
non faciunt molles ad fera tela manus.
Quin age, dumque iacet, fortis imitare sorores.
Credibile est caesos omnibus esse viros.
Si manus haec aliquam posset committere caedem,
morte foret dominae sanguinolenta suae. 60
Hanc meruere necem patruelia regna tenendo;
cum sene nos inopi turba vagamur inops.
Finge viros meruisse mori: quid fecimus ipsae?
quo mihi commisso non licet esse piae?
quid mihi cum ferro? quo bellica tela puellae? 65
Aptior est digitis lana colusque meis».

---

[82] Hellegouarc'h 1972, 276 afferma che «la *pietas* appartient au domaine de l'*officium*; le *pius* est l'homme qui s'est acquitté de la dette qu'il a contractée en raison de bienfaits reçus. Nous retrouvons donc dans *pietas* ce concept de la dette que nous avons reconnu dans *officium*; l'on peut dire que le *pius* est celui qui a rempli ses *officia*».

[83] L'espediente retorico del monologo drammatico recitato da eroine combattute fra imperativi contrastanti viene adoperato spesso da Ovidio nelle *Metamorfosi*: cfr. 7,11-73 (Medea); 8,44-80 (Scilla); 8,481-511 (Altea); 9,474-516 (Biblide); 10,320-355 (Mirra); 10,611-635 (Atalanta). Se risulta evidente il riferimento «all'analisi empatica degli stati emotivi in Euripide e nella tragedia classica», è altrettanto vero che tali soliloqui «per Ovidio sono anche un'altra occasione per sfruttare, in un nuovo genere letterario, qualcosa già iniziato nelle *Heroides*» (Kenney 2011, 212).

Espediente retorico di origine tragica, tale ῥῆσις rientra nella strategia difensiva alla base dell'epistola: *timor* e *pietas*, infatti, rappresentano le cause della salvezza di Linceo e, a un tempo, i 'capi di imputazione' contro Ipermestra (vd. *supra*). Come la descrizione della paura, anche la 'perorazione' a favore della *pietas* nuziale presenta dunque un fine apologetico, perseguito, in relazione a entrambe le accuse paradossali, mediante una definizione dei concetti alternativa all'efferatezza del padre e delle sorelle: da un lato, infatti, il timore di commettere i *crudelia ausa* (5 e 49) prevale sulla paura che incutono gli *iussa* del violento Danao, ragione principale per commettere l'omicidio (53-54); dall'altro, l'ossessiva affermazione della propria devozione – religiosa, nuziale e familiare – è finalizzata a difendersi dall'accusa di aver trascurato i propri doveri *erga patrem*, che Ipermestra, con abile scelta retorica, evita accuratamente di associare alla sfera semantica della *pietas* e, al contrario, fa coincidere con la *saevitia*.

6. I caratteri 'sfuggenti' dell'*Eroide* XIV, una delle meno studiate del *corpus*, hanno indotto gli studiosi moderni ora a considerarla una lettera composta per un «doppio destinatario», Linceo e, soprattutto, Danao[84], ora a scorgere nelle parole di Ipermestra una *querela* contro l'impotenza del marito[85]; inoltre, Battistella 2021 ritiene possibile che l'Ipermestra ovidiana richiamasse alla mente del lettore contemporaneo Livia Drusilla, moglie di Augusto assurta a specchio di fedeltà coniugale: sebbene, infatti, ambedue siano coinvolte in tensioni politiche e fronteggino la brutalità maschile, preservano, tuttavia, la fedeltà ai propri mariti.

La vistosa assenza di menzioni dell'amore distingue l'epistola di Ipermestra dagli altri componimenti della silloge. Conforme all'αἰδώς del coro delle *Supplici*, tale reticenza convive con un impiego massiccio di lessico e *topoi* del genere elegiaco e viene bilanciata dalla continua rivendicazione di *pietas*. Non è casuale che tale *Wertbegriff* della cultura romana e del Principato in particolare svolga un ruolo centrale nella riscrittura di un mito caro al *mainstream* augusteo. Sulle diverse sfumature di significato di tale virtù – oltre che della paura – il poeta fonda il dissidio dell'eroina *rea*[86]: alla devozione filiale, che le impone di compiere l'*officium*

[84] Fulkerson 2003 e 2005, 67-86; tale interpretazione viene accolta nel saggio di de la Fuente Marina 2020 e nei contributi di Battistella (2011 e 2021).

[85] Vaiopoulos 2014.

[86] A partire dalle connessioni intertestuali fra l'incontro di Enea con Anchise nell'oltretomba (*Aen.* 6,687-701) e i vv. 45-50 dell'*Eroide* XIV, Battistella 2011, 3-

comandato da Danao ancorché si configuri come una *caedes* (19), Ipermestra privilegia la *pietas* ai *sacra* nuziali (9-14) e – con amara ironia – ai consanguinei (115-118)[87].

La 'sfida' al lettore dotto, dunque, concerne anche e soprattutto il *timor* e la *pietas*, che sostituiscono l' ἵμερος di eschilea memoria in quanto *causae* della salvezza di Linceo. Le aporie della tradizione del mito – uno dei «più foschi della cultura antica»[88] – creano le condizioni per comporre un'epistola ambigua, *specimen* dell'abilità retorica dell'autore.

Bibliografia

Alekou 2018 = S. Alekou, *Medea's Legal Apology in Ovid's* Heroides *12*, «Latomus» 77, 2018, 311-334.

Astolfi 1996 = R. Astolfi, *La Lex Iulia et Papia*, Padova 1996[4].

Barchiesi 1992 = A. Barchiesi, *P. Ovidii Nasonis Epistulae Heroidum 1-3*, Firenze 1992.

Barchiesi 1993 = A. Barchiesi, *Il poeta e il principe. Ovidio e il discorso augusteo*, Roma-Bari 1993.

Battistella 2010 = Ch. Battistella, *P. Ovidii Nasonis Heroidum Epistula 10: Ariadne Theseo*, Firenze 2010.

Battistella 2011 = Ch. Battistella, *Genere e intertestualità in Ovidio: qualche riflessione su* Met. *13.771-5;* Her. *14.45-50;* Ibis *153-8*, «Dictynna» 8, 2011.

Battistella 2021 = Ch. Battistella, *The "Strangeness" of Hypermestra's Letter to Lynceus (Ov.* Her. *14)*, «ICS» 46, 2021, 59-78.

---

4 conclude che la percezione che Ipermestra ha della propria *pietas* «rivela una forte connotazione in senso virgiliano» e scorge nell'opposizione fra la *pietas* della Danaide e quella di Enea un significato metaletterario: «la scelta al bivio è tra epica (e la sua tradizionale *pietas*) ed elegia (e, per così dire, una diversa forma di *pietas*, rivolta allo sposo)» (p. 4); sulla *pietas* nei miti di età cesariana e augustea cfr. Fabre-Serris 1998, 45-52; in merito alla *pietas* romana restano fondamentali gli studi di Traina 1988 e 2015, 176.

[87] A sua volta il marito, che ha ricevuto un *munus* (124), ha il dovere di mostrarsi ugualmente *pius* nei confronti della moglie. Sul dilemma di Ipermestra e sulla connotazione politica della virtù dell'eroina è interessante Cic. *off.* 3,90 (un figlio ha il dovere di rispettare il proprio padre a patto che costui non metta a rischio la sopravvivenza della patria); una scelta simile a quella di Ipermestra affiora nell'argomento di una *Controversia* di Seneca retore: *bello civili quaedam virum secuta est, cum in diversa parte haberet patrem et fratrem. Victis partibus suis et occiso marito venit ad patrem; non recepta in domum dixit: «Quemadmodum tibi vis satis faciam?» Ille respondit: «Morere». Suspendit se ante ianuam eius: accusatur pater a filio dementiae* (10,3).

[88] Rosati 1989, 266.

Beriotto 2016 = M. P. Beriotto, *Le Danaidi. Storia di un mito nella letteratura greca*, Alessandria 2016.
Bessone 1997 = F. Bessone, *P. Ovidii Nasonis Heroidum Epistula XII: Medea Iasoni*, Firenze 1997.
Bömer 1976 = F. Bömer, *P. Ovidius Naso. Metamorphosen, Buch IV-V*, Heidelberg 1976.
Bömer 1976a = F. Bömer, *P. Ovidius Naso. Metamorphosen, Buch VI-VII*, Heidelberg 1976.
Bornecque 1961 = H. Bornecque, *Ovide, Héroïdes*, Paris 1961.
Bowen 2013 = A. J. Bowen, *Aeschylus. Suppliant Women*, Oxford 2013.
Casali 1998 = S. Casali, *Ovidio e la preconoscenza della critica. Qualche generalizzazione a partire da Heroides 14*, «Philologus» 97, 1998, 94-113.
Conte 1984 = G. B. Conte, *Virgilio. Il genere e i suoi confini*, Milano 1984.
Cucchiarelli 2019 = A. Cucchiarelli (cur.), *Publio Virgilio Marone. Le Bucoliche*, trad. di A. Traina, Roma 2019³.
Damsté 1905 = P. H. Damsté, *Ad Ovidii Heroides*, «Mnemosyne» 33, 1905, 1-56.
de la Fuente Marina 2020 = B. de la Fuente Marina, *Ovid's* Heroides *XIV (Hypermnestra to Lynceus): the epistle as a literary microcosm*, «Helmantica» 71, 2020, 9-43.
Della Corte 1984 = F. Della Corte, v. *Danaidi*, *EV* 1, 1984, 978-979.
Diggle 1972 = J. Diggle, *Ovidiana*, «PCPhS» 198, 1972, 31-41.
Dodds 1960 = E. Dodds, *Euripides. Bacchae*, Oxford 1960².
Ernout-Meillet 1959 = A. Ernout - A. Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, Paris 1959⁴.
Fabre-Serris 1998 = J. Fabre-Serris, *Mythologie et littérature à Rome. La réécriture des mythes aux Iers siècles avant et après J.-C.*, Lausanne 1998.
Favro 1996 = D. Favro, *The Urbane Image of Augustan Rome*, Cambridge 1996.
Fedeli 2005 = P. Fedeli, *Properzio. Elegie, Libro II*, Cambridge 2005.
Fedeli 2015 = P. Fedeli - R. A. Dimundo - I. Ciccarelli, *Properzio. Elegie. Libro IV*, Nordhausen 2015.
Fedeli 2021 = P. Fedeli, *Properzio. Elegie. Volume I (Libri I-II)*, Milano 2021.
Friis Johansen - Whittle 1980 = H. Friis Johansen - E. W. Whittle, *Aeschylus. The Suppliants*, 1, Copenaghen 1980.
Fulkerson 2003 = L. Fulkerson, *Chain(ed) Mail: Hypermestra and the Dual Readership of* Heroides *14*, «TAPhA» 133, 2003, 123-145.
Fulkerson 2005 = L. Fulkerson, *The Ovidian Heroine as Author. Reading, Writing and Community in the* Heroides, Cambridge 2005.
Gardini 2014 = N. Gardini, *Lacuna. Saggio sul non detto*, Torino 2014.
Garvie 2006 = A. F. Garvie, *Aeschylus' Supplices*, Cambridge 2006².
Gassner 1972 = J. Gassner, *Kataloge in römischen Epos. Vergil-Ovid-Lucan*, München 1972.
Harrison 1991 = S. J. Harrison, *Vergil. Aeneid 10*, Oxford 1991.
Heinze 1996 = R. Heinze, *La tecnica epica di Virgilio*, trad. it. a c. di M. Martina, Bologna 1996.

Hellegouarc'h 1972 = J. Hellegouarc'h, *Le vocabulaire latin des relations et des partis politiques sous la République*, Paris 1972².

Hershbell 1981 = J. P. Hershbell, *Pseudo-Plato Axiochus*, Chico 1981 (ed. or. 1935).

Jacobson 1974 = H. Jacobson, *Ovid's Heroides*, Princeton 1974.

Jäkel 1973 = S. Jäkel, *The 14th Heroid Letter of Ovid and the Danaid Trilogy of Aeschylus*, «Mnemosyne» 26, 1973, 239-248.

Holzberg 2008 = N. Holzberg, *Virgilio*, trad. it. a c. di V. Garulli, Bologna 2008.

Kellum 1985 = B. Kellum, *Sculptural Programs and Propaganda in Augustan Rome: the Temple of Apollo on the Palatine*, in R. Winkes (ed.), *The Age of Augustus* (Interdisciplinary Conference held at Brown University, April 30-May 2, 1982), Louvain-la-Neuve 1985, 169-176.

Kenney 2011 = E. J. Kenney (cur.), *Ovidio. Metamorfosi*, 5, Libri VII-IX, Milano 2011.

Keuls 1974 = E. Keuls, *The Water Carriers in Hades. A Study of Catharsis through Toil in Classical Antiquity*, Amsterdam 1974.

Landolfi 2000 = L. Landolfi, *Scribentis imago. Eroine ovidiane e lamento epistolare*, Bologna 2000.

Leach 2008 = E. W. Leach, *Hypermestra's* querela*: Coopting the Danaides in Horace* Ode *3.11 and in Augustan Rome*, «CW» 102, 2008, 13-32.

Lefèvre 1989 = E. Lefèvre, *Das Bild-Programm des Apollo-Tempels auf dem Palatin*, Konstanz 1989.

Miller 2009 = J. F. Miller, *Apollo, Augustus, and the Poets*, Cambridge 2009.

Miralles-Citti-Lomiento 2019 = C. Miralles - V. Citti - L. Lomiento, *Eschilo. Supplici*, Firenze 2019.

Papadopoulou 2011 = Th. Papadopoulou, *Aeschylus: Suppliants*, London 2011.

Pichon 1902 = R. Pichon, *De sermone amatorio apud Latinos elegiarum sciptores*, Paris 1902.

Reeson 2001 = J. Reeson, *Ovid* Heroides *11, 13 and 14. A Commentary*, Leiden-Boston-Köln 2001.

Rizzelli 1997 = G. Rizzelli, Lex Iulia de adulteriis. *Studi sulla disciplina di* adulterium, lenocinium, stuprum, Lecce 1997.

Roncaioli Lamberti 1989 = C. Roncaioli Lamberti, *Note al testo delle «Heroides» ovidiane, II*, «GIF» 41, 1989, 257-272.

Rosati 1989 = G. Rosati, *Epistola elegiaca e lamento epistolare*, intr. a *Publio Ovidio Nasone. Lettere di eroine*, Milano 1989, 5-46.

Rosati 2009 = G. Rosati (cur.), *Ovidio. Metamorfosi*, 3, Libri V-VI, Milano 2009.

Rotondi 1922 = G. Rotondi, *Leges publicae populi Romani*, Milano 1922 (rist. Hildesheim 1962).

Sandin 2005 = P. Sandin, *Aeschylus' Supplices. Introduction and Commentary on vv. 1-523*, Lund 2005.

Sommerstein 2019 = A. Sommerstein, *Aeschylus. Suppliants*, Cambridge 2019.

Spagnuolo Vigorita 2010 = T. Spagnuolo Vigorita, Casta domus. *Un seminario sulla legislazione matrimoniale augustea*, Napoli 2010³.

Thorsen 2014 = Th. S. Thorsen, *Ovid's Early Poetry: from his Singles* Heroides *to his* Remedia Amoris, Cambridge 2014.

Traina 1988 = A. Traina, v. *pietas*, *EV* 4, 1988, 93-101.

Traina 1990 = A. Traina, v. *Turno*, *EV* 5, 1990, 324-336 (rist. *Turno. Costruzione di un personaggio*, in Id., *Poeti latini (e neolatini)*, 5, Bologna 1998, 91-120).

Traina 2015 = A. Traina, *Il fiore reciso. Sentieri catulliani*, Cesena 2015.

Vaiopoulos 2009 = V. Vaiopoulos, *Hypermestra as seen by Ovid in Epist. 14*, «Eikasmos» 20, 2009, 199-222.

Vaiopoulos 2014 = V. Vaiopoulos, *Hypermestra as «soror querens»: Reading Ovid's Her. 14*, «RCCM» 56.2, 2014, 273-314.

van Lennep 1809 = D. J. van Lennep, *P. Ovidii Nasonis Heroidum epistularum liber et A. Sabini epistulae*, Amstelodami 1809.

Zanker 1983 = P. Zanker, *Der Apollontempel auf dem Palatin. Ausstattung und politische Sinnbezüge nach der Schlacht von Actium*, in *Città e architettura nella Roma imperiale*, Copenaghen 1983, 21-40.

Abstract: Hypermestra's epistle, less examined by the scholars than other *Heroides*, exhibits distinctive features: indeed, unlike any of Ovidian heroines, Danaus' daughter never mentions love nor fondness for Lynceus. After analysing evidence of Danaid's myth during the Augustan Age, this paper aims to investigate the clear ambiguity of this letter with regard to the *amplexus* between Hypermestra and Lynceus and to the motives for sparing her husband's life (*timor* and *pietas*). The heroine shows herself as *rea*, that is charged with crime: she tries to refute paradoxical accusations, which correspond to the causes of her merciful deed, and to distance herself from her father and sisters' *saevitia*.

ENRICO SIMONETTI
enrico.simonetti@uniba.it

Daniel Heinsius editore del *Nuovo Testamento*

Gennaro Celato

Nel giugno del 1641 il filologo olandese Nicolaus Heinsius (1620-1681) partì per una *peregrinatio academica* in Inghilterra[1]. La quasi totalità delle notizie su questo viaggio è contenuta in una dozzina di lettere al padre Daniel (1580-1655)[2], pubblicate da H. Boex e H. Bots[3]. Da esse apprendiamo anche i motivi che spinsero Nicolaus a intraprendere la *peregrinatio*: oltre all'esigenza di completare la propria formazione e di cono-

---

[1] Sulla figura di Nicolaus Heinsius vd. Blok 1949 e il più recente Papy 2012.

[2] Allievo di Bonaventura Vulcanius (1538-1614) e di Giuseppe Giusto Scaligero (1540-1609), Daniel Heinsius fu tra i maggiori esponenti dell'Umanesimo olandese della prima metà del XVII secolo. Dal 1605 ricoprì presso l'Università di Leida la cattedra di greco, per poi passare dal 1613 a quella di storia, eloquenza e politica. Pubblicò numerose edizioni di autori antichi, tra cui Esiodo (1603), Teocrito, Mosco e Bione (1603), Orazio (1610), Seneca tragico (1611), Terenzio (1618), Virgilio (1618), Ovidio (1629), Livio (1632) e Curzio Rufo (1633). Ulteriori meriti nel campo della critica testuale gli furono riconosciuti per aver pubblicato nell'edizione di Orazio anche la *Poetica* di Aristotele, al fine di consentirne il confronto con l'*Ars*. Un'edizione del solo scritto aristotelico apparve poi nel 1610, accompagnato dal trattato *De tragica constitutione*, ristampato nel 1643 in forma accresciuta e col titolo *De tragoediae constitutione.* Per la biografia di Daniel Heinsius vd. Meursius 1625, 209-219; Kan 1912; ter Horst 1934; Sellin 1968, 3-68; Duprat-Nativel 1997; Bloemendal 2020, 1-8. Un elenco completo delle sue opere è in Sellin 1968, 203-254. Sulla produzione filologica di Daniel Heinsius vd. Sandys 1908, 313-315; van Dam 2005; Lefèvre-Schäfer 2008. Una prospettiva di notevole interesse sulla *Constitutio tragoediae* è offerta dal contributo di Wels 2013.

[3] Boex-Bots 2005, 270: «Grâce aux lettres que Nicolas écrivit alors à son père Daniel et qui sont conservées dans la collection *Burm F 4, N. Heinsius ad D. Heinsium* de la bibliothèque de l'université de Leyde, nous connaissons plus en détail les vicissitudes de ce voyage en Angleterre. Il s'agit d'un dossier de douze lettres, dont sept ont été écrites de Londres et cinq d'Oxford». La riproduzione digitale delle lettere che Daniel e Nicolaus si scambiarono è disponibile *online* sul sito della Biblioteca dell'Università di Leida all'indirizzo https://digitalcollections.universiteitleiden.nl/search/Heinsius?type=edismax&cp=collection%3Aubl_manuscripts (ultima consultazione: 20-08-2022). La collocazione del ms. è UB, Bur F 4.

«Commentaria Classica» 9, 2022, 63-77. ISSN 2283-5652 ISBN 9788894543131

scere uomini di lettere, il giovane aveva in programma di reperire e collazionare manoscritti di Ovidio e Claudiano, di cui intendeva pubblicare le edizioni[4]. Prima tappa dell'*iter Anglicum* fu, naturalmente, Londra; seguì poi la visita alle Università di Cambridge e Oxford. Il soggiorno di più mesi a Oxford gli consentì di esplorare la Biblioteca Bodleiana, su cui espresse un giudizio molto lusinghiero, anche per la presenza di manoscritti che avrebbero potuto interessare il padre. In una lettera del 26 luglio 1641 scrisse infatti:

> Solam Bodleianam Bibliothecam vidimus. qua quidem nihil splendidius excogitari potuisse nobis visum est. Tanta librorum copia, tantus ipsius loci lepos ac amoenitas. Ut iam nihil de structurae magnificentia dicam ac splendore. […] De Cantabrigiensi Academia scire fortassis quaedam desiderabis. Placebat ea mihi impense, antequam hanc adiissem. Nam et collegia habet quamplurima magnifice exstructa, et Bibliothecas non contemnendas. Tales tamen, ut vel una Bodleiana instar omnium istarum possit esse, nam de caeteris Oxoniensibus Bibliothecis iudicare nondum possum. Viros eruditione praestantes paucos admodum Cantabrigiae offendi; sive quod latuerint illi me, sive quod revera non fuerint. Aliqui tamen sunt φιλομαθεῖς et tui peramantes[5].

---

[4] Cf. Burman 1742, 5: «Anno igitur 1642 aetatis XXII in Angliam trajecit, ut virorum doctrina celebrium notitiam sibi conpararet, et Bibliothecarum in hac insula insignium thesauris, conlatis veterum Auctorum, quibus studium et operam suam addixerat, codicibus praestantioribus, ditatus in patriam mox reverteretur». Burman commette un'imprecisione nell'indicare l'anno della partenza di Heinsius per la Gran Bretagna: essa, infatti, come si è detto, avvenne nel giugno del 1641 (cf. anche Blok 1949, 21). Heinsius pubblicò ad Amsterdam due edizioni di Ovidio, la prima nel 1652 e la seconda nel 1658-1661, concordemente riconosciute dalla critica come il capolavoro della filologia heinsiana: vd. Tarrant 1999 e Conte 2020. Anche di Claudiano furono pubblicate due edizioni: una a Leida nel 1650 e l'altra ad Amsterdam nel 1665.

[5] UB, Bur F 4 (= N. Heinsius a D. Heinsius [Leida], da Oxford 26 luglio 1641). Anche in Boex-Bots 2005, 279-280. Solo pochi decenni prima, nel 1598, Thomas Bodley (1545-1613), come noto, aveva rifondato la Biblioteca Universitaria di Oxford, che da lui prese il nome di Bodleiana. Proprio nella Bodleiana confluì gran parte della biblioteca privata di Nicolaus Heinsius quando fu messa all'asta nel 1682: cf. Boex-Bots 2005, 279 n. 55. Il catalogo della biblioteca heinsiana fu pubblicato nel volume *Bibliotheca Heinsiana sive Catalogus Librorum*, quos, magno studio, et sumptu, dum viveret, collegit vir illustris Nicolaus Heinsius, Dan. Fil. in duas partes divisus, Lugd. Batav. 1682 (rist. Wentworth Press, United States 2016). Un'altra consistente porzione del fondo librario di Heinsius confluì

In un'altra lettera al padre, inviata l'11 agosto 1641 sempre da Oxford, Nicolaus Heinsius riferisce di aver visto alcuni antichi codici (*exemplaria vetustissima*) del *Nuovo Testamento*. A colpire in particolar modo la sua attenzione fu un manoscritto contenente gli *Atti degli Apostoli*, con la scrittura disposta su due colonne, di cui una riportava il testo greco e l'altra quello latino («columnatim scripta, sic ut Latina versio Graecae respondeat»). Il codice oxoniense *longe vetustissimus*, come lo definisce Heinsius nella lettera, era con ogni probabilità il ms. Laud. gr. 35, un manoscritto cartaceo scritto in onciale su due colonne, datato tra il VI e il VII secolo, usato da Beda il Venerabile (672/73-735) per il suo commento agli *Atti degli Apostoli* e donato nel 1639 alla Biblioteca Bodleiana da William Laud (1573-1645), arcivescovo di Canterbury e cancelliere dell'Università di Oxford[6]. Nicolaus scrive di non aver mai visto un manoscritto più antico di quello e si offre di collazionarlo per Daniel:

Multa hic [*scil.* Oxford] sunt Novi Testamenti exemplaria vetustissima; inter alia vidi Acta Apostolica columnatim scripta, sic ut Latina versio Graecae respondeat. qui liber longe vetustissimus est, ut facillime ex characteribus quos nos capitales iam vocamus, licet agnoscere. quod si de secunda editione Novi Testamenti tui cogitas, aut operae pretium existimabis, variantes inde lectiones tibi describam, quod non magni laboris erit, cum Danus quidam, Theologiae candidatus, quaedam eiusmodi iam contulerit, quorum usum ille neutiquam mihi denegaturus est. De Actis illis Apostolicis praecipue, ut variae lectiones inde describantur, curabo; est enim talis ille codex, ut vetustiorem eo vidisse me non meminerim[7].

---

nella Deutsche Staatsbibliothek di Berlino: cf. Scherer 1880, 659. Per la storia della Biblioteca Bodleiana vd. Rogers 1991.

[6] Sul ms. Laud gr. 35 vd. Mairhofer 2014, 120-133. Il ms. è consultabile *online* all'indirizzo: https://digital.bodleian.ox.ac.uk/objects/55b2e494-4845-403e-9ba6-d812bda79329/ (ultima consultazione: 14-09-2022). Che il manoscritto sia uno di quelli appartenuti a Laud è confermato anche dal seguito della lettera, in cui si dice: «Donavit eum non ita pridem, cum aliis infinitis Mssis, Bibliothecae Bodleianae Archiepiscopus Cantuariensis, olim Academiae huius cancellarius. Nam nunc in eius locum successit Comes Pembrocii […]». Cf. anche Boex-Bots 2005, 283 e nn. 74-75. Philip Herbert, conte di Pembroke (1584-1650), succedette a Laud nel 1641.

[7] UB, Bur F 4 (= N. Heinsius a D. Heinsius [Leida], da Oxford 11 agosto 1641). Anche in Boex – Bots 2005, 282-283. Finora non è stato possibile rinvenire alcuna notizia sul *Danus* menzionato nella lettera.

Il dato più interessante è contenuto nell'espressione «si de secunda editione Novi Testamenti tui cogitas», da cui apprendiamo che Daniel Heinsius fu il curatore di almeno un'edizione del *Nuovo Testamento*. Per meglio chiarire le ragioni di questo interesse, occorre fare un passo indietro.

Nell'ambito della critica neotestamentaria la fama di Daniel Heinsius è legata alla pubblicazione a Leida nel 1639 dei *Sacrarum Exercitationum ad Novum Testamentum libri XX*, di cui una seconda edizione fu pubblicata a Cambridge l'anno seguente[8]. In forza di questa riconosciuta competenza, nel corso dei secoli diversi studiosi hanno attribuito a Heinsius, senza però giungere a soluzioni definitive, una responsabilità diretta nella curatela delle prime due edizioni del *Nuovo Testamento* prodotte dalle stampe degli Elzevier, con i quali Heinsius, com'è ben noto, intrattenne uno stretto rapporto di collaborazione[9]. Nel 1624 fu pubblicata a Leida la

---

[8] Danielis Heinsii *Sacrarum Exercitationum ad Novum Testamentum libri XX* in quibus Contextus Sacer illustratur, SS. Patrum aliorumque sententiae examinantur, Interpretationes denique antiquae aliaeque ad eum expenduntur. Quibus Aristarchus Sacer, emendatior nec paulo auctior, Indicesque aliquot uberrimi accedunt, ex Officina Elseviriorum, Lugduni Batavorum 1639. Aspetti della filologia neotestamentaria di Heinsius sono indagati in van Miert 2018, 103-132.

[9] Sulla storia degli Elzevier ancora utile risulta il volume di Willems 1880. Nelle loro scelte editoriali gli Elzevier si affidarono spesso al consiglio di Heinsius, dalla cui fama e competenza riuscirono a trarre vantaggi per molti anni. La collaborazione degli Elzevier con Daniel Heinsius durò, infatti, dal 1610 al 1651, fino a quando il progressivo deterioramento delle facoltà mentali dello studioso non ne impose l'interruzione (Blok 1949, 93). Daniel Heinsius, dunque, fu lo studioso che, come scrisse Alphonse Willems, «sans attache officielle auprès des Elzevier, n'en a pas moins exercé sur eux une influence prépondérante, et dont le nom est inséparable du leur» (Willems 1880, CLXIX). Tuttavia, l'autorevolezza di cui Heinsius godeva nell'ambiente accademico leidense finì per renderlo agli occhi di molti una sorta di «letterkundige dictator», un 'despota letterario' in grado di determinare, spesso sulla base di simpatie o di avversioni personali, quali libri meritassero di essere pubblicati e quali no (ter Horst 1934, 62-63). A Heinsius gli Elzevier si rivolgevano per stabilire l'opportunità o meno di stampare un manoscritto, anche al costo di trovarsi, in alcuni casi, coinvolti nelle violente dispute accademiche intraprese dallo studioso. La stima e la riconoscenza che Bonaventura e Abraham Elzevier nutrirono per Heinsius è apertamente dichiarata nella dedica a quest'ultimo dell'edizione di Tacito commentata da Ugo Grozio, che apparve a Leida nel 1640: «Audemus, vir incomparabilis; ad hujus operis patrocinium, et famam et innocentissimas Musas tuas invocare. Tacitum ad te ferimus. […] Proinde cum te ipsum, Vir illustris, videremus, ut de singularibus tuis in nos

prima edizione elzeviriana del *Nuovo Testamento*, cui seguirono l'edizione del 1633 e quella del 1641. Tutte e tre le edizioni tacciono il nome del curatore: questo silenzio ha prodotto un annoso dibattito tra gli specialisti, che converrà ripercorrere per sommi capi.

La *praefatio* all'edizione del 1633

Per secoli si è discusso su chi fosse l'autore dell'anonima prefazione alla seconda edizione elzeviriana del *Nuovo Testamento* del 1633, intitolata *Typographi lectoribus de hac editione* e ristampata nella terza edizione del 1641[10], e, soprattutto, su chi fossero i curatori di queste due edizioni[11]. La prefazione divenne nota appena dopo la sua pubblicazione e lo è tuttora in particolare per la frase incipitaria in cui per la prima volta ricorre l'espressione *Textus Receptus*, destinata ad affermarsi nel campo della filologia biblica: *Textum ergo habes, nunc ab omnibus receptum: in quo nihil immutatum aut corruptum damus*[12]. La questione della sua paternità rimase irrisolta fino a quando in un volume del 1971 Henk Jan de Jonge, avendo rinvenuto nel ms. BPG 50 della Biblioteca Universitaria di Leida il *brouillon* della prefazione e avendo potuto dimostrare con certezza che

---

beneficiis jam non dicamus, haud alium praeclaro hoc scripto debuimus venerari» (C. Corn. Tacitus ex I. Lipsii Editione cum Not. et Emend. H. Grotii, Lugduni Batavorum, Ex Officina Elzeviriana, Anno 1640, f. *2r-v). I favori resi da Heinsius agli Elzevier consistevano anche nella composizione di scritti prefatori e avvertenze ai lettori per i volumi impressi dalla loro stampa. Non sempre questi scritti riportavano il nome dell'autore, nondimeno, ritiene Willems, in molti di essi è possibile individuare con facilità i tratti distintivi dell'elegante latino di Heinsius: «Il y a plus: ou nous nous trompons fort, ou nous croyons reconnaître le style et l'élégante latinité de ce savant dans la plupart des épîtres dédicatoires et avertissements que, suivant l'usage du temps, ils mettaient en tête de leurs éditions» (Willems 1880, CLXIX-CLXX).

[10] *Novum Testamentum*. Ex Regiis aliisque optimis editionibus, hac nova expressum: cui quid accesserit, Praefatio docebit, ex Officina Elezeviriorum, Lugd. Batavorum 1633. de Jonge 1971, 2: «This question is not new. On the contrary, it has been the subject of scholarly discussion for centuries».

[11] Entrambe le edizioni riportano, dopo la prefazione e un Πίναξ μαρτυριῶν, un panegirico in greco a firma di Daniel Heinsius, intitolato *In Novi Foederis Libros*.

[12] de Jonge 1971, 1: «These words were printed for the first time on f. *2v. of the second edition of the Greek *Novum Testamentum* published by Bonaventura and Abraham Elzevier in 1633 at Leiden». Vd. anche van Miert 2018, 129.

esso fu vergato dalla mano di Daniel Heinsius, concluse che fu proprio quest'ultimo l'unico autore dello scritto prefatorio[13].

L'editore del *Textus Receptus*

Stabilita la paternità della *praefatio*, de Jonge ipotizzò poi che a curare l'edizione del *Nuovo Testamento* del 1633 non fossero stati più studiosi, come la prefazione stessa lascerebbe intendere, ma il solo Daniel Heinsius, ammettendo però l'assenza di una prova certa per dimostrare il suo assunto: «It is true, of course, that the evidence offered above in favour of the hypothesis that Heinsius was the editor of the Greek New Testament issued by the Elzeviers at Leiden in 1633, is not perfectly conclusive. Heinsius' responsibility for this Elzevier text cannot be established with documentary proof, as it could for the preface, and presumably this is exactly what Heinsius intended»[14].

Nel motivare la sua ipotesi, de Jonge partì innanzitutto dalla confutazione di quanto lo stesso Heinsius scrisse nella *praefatio*, e cioè che l'opera fosse stata rivista da più studiosi (*doctorum oculis*) per eliminare gli errori commessi nella precedente edizione («ut si quae […] superessent mendae, cum judicio ac cura tollerentur»)[15]. Se infatti alcuni errori furono effettivamente sanati, è pur vero che altri ne furono commessi; inoltre, «in the matter of accents and iota subscript» l'edizione del 1633 sembra contenere più *mendae* rispetto a quella del 1624[16]. La conclusione di de Jonge, dunque, è che, quale che sia l'identità dell'editore del *Nuovo Testamento* del 1633, risulterebbe improbabile che sia stato coadiuvato da altri studiosi: «The responsibility for the second edition lies fully with the editor himself»[17].

Superato questo punto, de Jonge passò ad analizzare le poche notizie di cui disponiamo per individuare il curatore dell'edizione. Se la testimonianza di Stephanus Curcellaeus (1586-1659) del 1658 non è altro che una

---

[13] de Jonge 1971, 5-47.

[14] de Jonge 1971, 54-55. Le tesi di de Jonge furono accolte anche da Metzger 1992, 283 n. 6: «The Latin Preface was drafted by the learned philologist Daniel Heinsius, who also seems to have had editorial responsibility in the production of the 1633 Elzevir Greek Testament; see H.J. de Jonge, *Daniel Heinsius and the Textus Receptus* […]».

[15] *Novum Testamentum* cit., f. *2v. Cf. anche de Jonge 1971, 31.

[16] de Jonge 1971, 48-49. Lo studioso si rifà a Hoskier 1890, da cui è ripresa anche l'espressione tra virgolette.

[17] de Jonge 1971, 49.

parafrasi della prefazione di Heinsius («plures alios […], qui ad divinum istud opus ornandum singuli symbolam suam alacriter contulerunt«)[18], ben più rilevante è quella di Johann Albert Fabricius (1668-1736), che nel quarto volume della *Bibliotheca graeca*, pubblicato ad Amburgo nel 1717, scrisse: «Singularum pericoparum inscriptiones Graecae sive argumenta paucis verbis comprehensa leguntur in quibusdam editionibus N. T. […] atque in Exercitationibus suis ad N. T. Graece descripsit Daniel Heinsius, qui et editioni N. T. Elzevirianae A. 1633. 12. jussit adnecti»[19]. Fabricius, dunque, sostiene che la lista di κεφάλαια posta a conclusione dell'edizione del *Nuovo Testamento* del 1633 fu fatta inserire da Heinsius, ma non è dato sapere da quale fonte Fabricius abbia ricavato la notizia, né se si tratti soltanto di una sua congettura, benché il senso della frase non sembri andare in questa direzione[20]. Ad ogni modo, la testimonianza fornitaci da Fabricius, in cui per la prima volta compare il nome di Heinsius, fu ignorata per circa due secoli. Il merito di averla riportata all'attenzione degli studiosi spettò a Eberhard Nestle (1851-1913), che nell'*Einführung in das Griechische Neue Testament* (Göttingen 1897) per primo accolse quanto riferito da Fabricius, individuando così in Heinsius il vero curatore («der eigentliche Urheber») del *Textus Receptus*[21]. Ritornando a de Jonge, dunque, l'affermazione di Fabricius resta, a suo parere, la testimonianza più autorevole («the most valuable information»), della cui attendibilità non c'è ragione di dubitare, per tentare di stabilire chi sia stato l'editore del *Nuovo Testamento*[22]. Se poi a questo dato aggiungiamo il fatto che Heinsius fu l'autore della *praefatio* e che nel 1633 stava lavorando alla stesura delle *Sacrae Exercitationes*, come si apprende da fonti epistolari («in exercitationibus ad N. Testamentum serio versamur»)[23], ne consegue, a giudizio di de Jonge, che a Heinsius debba essere effettivamente attribuita «the editorial responsibility for the Elzevier Greek Testament of 1633»[24].

---

[18] de Jonge 1971, 49-50. Étienne de Courcelles (lat. Stephanus Curcellaeus) nel 1658 pubblicò ad Amsterdam, per i tipi degli Elzevier, un'edizione del *Nuovo Testamento*. La citazione è ripresa dalla *praefatio*, f. *2v.

[19] Fabricius 1717, 222. Cf. anche de Jonge 1971, 50.

[20] de Jonge 1971, 50, il quale si chiede anche: «For how could Heinsius 'have ordered the lists of chapter-headings to be added' if he had not some control over the edition?» (de Jonge 1971, 51).

[21] de Jonge 1971, 51-52.

[22] de Jonge 1971, 52.

[23] de Jonge 1971, 53. La citazione è ripresa da Junius 1898, 68.

[24] de Jonge 1971, 55.

Giunto a tale conclusione, lo studioso si pose il problema di stabilire il motivo per cui Heinsius avesse deciso di restare nell'anonimato e perché il contenuto delle *Sacrae Exercitationes* fosse a volte in disaccordo con quello del *Nuovo Testamento* elzeviriano. Alla prima questione de Jonge rispose ricordando che l'edizione del 1633 non presenta miglioramenti significativi rispetto a quella del 1624: da ciò è possibile desumere che Heinsius non fosse interessato ad attribuirsi il merito dell'impresa[25]. Riguardo, invece, alla seconda questione, de Jonge ritenne che le discrepanze tra il *Nuovo Testamento* del 1633 e le *Sacrae Exercitationes* potrebbero semplicemente essere dipese da ripensamenti di Heinsius, maturati nel corso del lavoro, sulla soluzione di alcuni problemi ecdotici. Inoltre, se Heinsius avesse anticipato in un'anonima edizione del *Nuovo Testamento* i risultati del lavoro critico-esegetico che andava nel frattempo svolgendo nelle *Exercitationes*, avrebbe certamente sminuito la novità e il valore di quest'ultima opera, a cui attribuiva particolare importanza. Né tantomeno, Heinsius, consapevole forse della mediocre qualità dell'edizione elzeviriana del *Nuovo Testamento*, avrebbe voluto adoperarne il testo come base del suo commento[26].

In un successivo contributo, de Jonge sintetizzò in nove punti le ragioni che lo avevano indotto a ritenere che Heinsius fosse stato l'editore del *Textus Receptus*[27]:

[…] it is highly probable that the editor was none other than the author of the preface (1) and the poet of the panegyric, "In Novi Foederis Libros" (2), that is

[25] «We need not repeat what has been said on this matter at the beginning of this chapter. The judgment of Hoskier was that in the edition of 1633 'the printing-ink was about the only improvement'. Heinsius is likely to have foreseen that he had a personal interest in not being known as the editor of such an edition» (de Jonge 1971, 54).

[26] «In the first place, one may change one's mind about the solution of text-critical problems. In the second place, it is quite natural that Heinsius should not impair the value of his *Exercitationes* by publishing bare results six years before in an anonymous text edition. And finally, Heinsius must have been well aware of the trifling scientific merits of the Elzevier text, and – as previously stated – would certainly have avoided revealing himself as its editor, whether by bringing the Elzevier text into accord with his personal text-critical views as set forth in his *Exercitationes*, or by adopting the Elzevier text without alteration as the basis of his commentary» (de Jonge 1971, 54).

[27] de Jonge 1975a.

Daniel Heinsius[28]. Not only was Heinsius a personal friend of the Elzeviers (3), but he also acted as unofficial academic adviser and managing editor of their firm (4). It was generally known that he played an active part in the enterprises of that publishing house[29]. Besides in 1633 Heinsius was busy on his *Exercitationes Sacrae ad Novum Testamentum* (5). Heinsius's responsibility for the Elzevier editions was accepted without reservations in 1664 by such a competent critic as Joh. Henr. Hottinger. Hottinger had spent a considerable time at Leiden in 1640 researching into the Samaritan Pentateuch in Leiden University Library, and had not only made the close acquaintance of the *civitas academica,* but had also got to know the Librarian Heinsius[30]. His opinion (6) is therefore of great weight. Independently of Hottinger, J. A. Fabricius half a century later identified Heinsius as the man who prepared the Elzevier edition of 1633 (7). No other Leiden scholar could be considered a more likely editor of the 1633 Elzevier than Daniel Heinsius (8). Finally, it should be pointed out that the Elzevier editions are no more than the realization of Heinsius's opinions on textual criticism, which we have just mentioned, and which can be summarised in the words he wrote in the preface to the *Exercitationes Sacrae:* "caveatur, ne . . . quod jam receptum, facile immutetur"(9). The nine reasons given allow us to conclude that the editor of the Elzevier edition of 1633 must be identified as Daniel Heinsius. The same conclusion can be accepted for the 1624 Elzevier[31].

Rispetto al volume del 1971, l'unica novità è la testimonianza dell'erudito svizzero Johann Heinrich Hottinger (1620-1667), che nell'opera *Bibliothecarius quadripartitus*, pubblicata a Zurigo nel 1664, scrisse: «Satisfecit *Stephani* et *Bezae* industria Ecclesiis Reformatis hactenus omnibus. Quotquot enim, vel in *Belgio*, vel *Germania*, vel *Gallia* N.T. novas procurarunt editiones, magnorum illorum virorum Codices religiose sunt secuti. *Casaubonus* etiam et *Heinsius*, quorum tamen in Crisi et antiquitatis studiis magnum est nomen, in illis acquieverunt»[32]. Hottinger, dunque, lascia intendere che Heinsius, sulla scorta di Robert Estienne (1503-1559) e Teodoro di Beza (1519-1605), abbia curato un'edizione del *Nuovo Testamento*, senza però specificare se si tratti dell'edizione del 1624 o di quella del 1633[33].

---

[28] Vd. *supra* n. 11.

[29] Vd. *supra* n. 9.

[30] Dal 1607 Daniel Heinsius subentrò a Paulus Merula (1558-1607) nella carica di *Praefectus Bibliothecae* dell'Università di Leida: vd. ter Horst 1934, 31-32.

[31] de Jonge 1975a, 91-93.

[32] Hottinger 1664, 130-131.

[33] de Jonge 1975a, 91 e n. 303.

Ben presto, tuttavia, de Jonge dovette tornare sulla questione della paternità dell'edizione del *Nuovo Testamento* del 1633, mettendo in discussione l'attribuzione, da lui stesso avanzata, a Daniel Heinsius[34]. Esaminando, infatti, il codice Vat. Reg. gr. 79, che dal 1625 al 1639 era appartenuto a Heinsius ed era stato giudicato da quest'ultimo *antiquissimus*[35], de Jonge notò che esso stranamente non era stato utilizzato per l'edizione del 1633[36]. La palinodia di de Jonge si compì definitivamente in un successivo contributo del 1978, in cui, col supporto di documenti epistolari, egli giunse ad affermare che il curatore dell'edizione del *Nuovo Testamento* del 1633 non fu Daniel Heinsius, ma Jeremias Hoelzlin (1583-1641)[37]. La notizia fu ricavata da una lettera del 1° ottobre 1631 di Johannes Cloppenburg (1592-1652), il quale, discutendo di una lezione di *Ev. Matt.* 24,15 ed *Ev. Marc.* 13,14 del *Textus Receptus* con Louis de Dieu (1590-1642), propose a quest'ultimo di segnalare la questione a Hoelzlin[38]:

> Poteris super hoc [*scil.* la lezione controversa] monere D. Holtzlinum; ut hoc enucleet in Graeca quam parat Grammatica, si ante non observavit; et eligat cum judicio quod potius videbitur in correctione novae editionis, in qua ipsum ad praelum Elzevirianum laborare indicavit D. Rivetus[39].

L'espressione *in correctione novae editionis, in qua ipsum ad praelum Elzevirianum laborare indicavit D. Rivetus* contiene, a giudizio di de Jonge, la prova che fu proprio Hoelzlin ad assumersi il compito di curare la seconda edizione elzeviriana del *Nuovo Testamento*: «From the passage quoted from Cloppenburg's letter it becomes clear that the editor employed by the Elzeviers to prepare their second edition of the Greek Tes-

---

[34] de Jonge 1975b.

[35] Il codice è datato tra il 1250 e il 1350: cf. de Jonge 1975b, 293 e n. 2.

[36] Cf. de Jonge 1975b, 294: «There is no evidence that this manuscript played any part in establishing the text of the Elzevier Greek Testament of 1633. Comparison of Elzevier 1633 with Vatic. Reg. gr. 79 does not, therefore, corroborate the hypothesis that Heinsius edited the Elzevier text of 1633».

[37] de Jonge 1978.

[38] *Ev. Matt.* 24,15: Ὅταν οὖν ἴδητε τὸ βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως [...] ἑστὼς ἐν τόπῳ ἁγίῳ; *Ev. Marc.* 13,14: Ὅταν δὲ ἴδητε τὸ βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως [...] ἑστὼς ὅπου οὐ δεῖ (ed. 1633). Il dubbio di Cloppenburg era di carattere grammaticale e riguardava la lezione ἑστώς, alla quale alcuni editori preferivano, a suo giudizio erroneamente, la forma ἑστός. Vd. de Jonge 1978, 107-108.

[39] de Jonge 1978, 108. La fonte di Cloppenburg è il teologo André Rivet (1572-1651).

tament for the press, was none other than the Leiden Professor of Greek, Jeremias Hoelzlin»[40].

L'edizione del 1624

Ritornando al volume del 1971, nell'ultimo capitolo de Jonge ipotizzò che Heinsius fosse stato il curatore 'fantasma' anche della prima edizione elzeviriana del *Nuovo Testamento* del 1624[41]. Le sue argomentazioni, tuttavia, si basavano su testimonianze contraddittorie e non verificabili. La prima è quella di Henricus Laurentius (1588-1649), che nella sua edizione del *Nuovo Testamento*, pubblicata ad Amsterdam nel 1626, scrisse:

> In textu Graeco secuti sumus eum, qui anni MDCXXIV. Lugduni prodijt, cui non pauci viri, eruditione et pietate praestantes praefuere. qui ad regium exemplar et optimas quasque editiones eum cum cura expresserunt[42].

Facendo credere che più studiosi avessero contribuito alla realizzazione dell'edizione del *Nuovo Testamento*, è probabile che Laurentius abbia adoperato un espediente analogo a quello che sarà poi messo in opera nel 1633 da Heinsius, da un lato per rivendicare l'acribia del lavoro svolto, dall'altro per condividere la responsabilità dell'opera[43].

Degne di maggiore attenzione apparvero a de Jonge le parole di Johann Jacob Wettstein (1693-1754) nei *Prolegomena* alla sua edizione del *Nuovo Testamento*, pubblicata ad Amsterdam nel 1751-52:

> Consului de hac re viros doctos in Belgio: at frustra; nihil enim habuerunt, quod responderent, praeter conjecturas. Suspicabar, cum Editio prima Elzevirii prodierit eodem tempore, quo N.T. autoritate publica Belgice fuit conversum, forte eosdem fuisse *Interpretes Belgas* & Editores textus hujus Graeci: sed instituta comparatione statim rem aliter se habere deprehendi. [...] Putarunt alii, *Danielem Heinsium* huic editioni praefuisse: at illi ex ejusdem V. Cl. *Exercitat.* ad I. *Cor.* VII. 29. refelluntur, ubi dis-

[40] de Jonge 1978, 108.

[41] de Jonge 1971, 57-64.

[42] de Jonge 1971, 57.

[43] «His information therefore may deservedly be suspected of having been invented only as a recommendation for the edition of Laurentius himself, without being founded on fact. In exactly the same way Heinsius was to pretend that the second edition of the Elzeviers was due to the collaboration of several *docti*» (de Jonge 1971, 57-58).

tinctionem verborum, ut *multo meliorem*, sequitur diversam ab ea, quam Editio Elzevirii exhibet[44].

Non ci è dato sapere chi fossero i *viri docti* consultati da Wettstein, né se l'attribuzione a Heinsius della paternità dell'edizione del 1624 fosse o meno frutto di congettura e se coloro che sostenevano tale ipotesi (*putarunt alii*) fossero sempre i *viri docti* belgi. A questo proposito, de Jonge sostiene che Wettstein si sarebbe affidato esclusivamente a una 'tradizione orale', poiché le notizie da lui riferite non trovano riscontro in altre fonti documentarie[45]. In ogni caso, Wettstein non ritenne che a Heinsius dovesse essere attribuita una qualche responsabilità nella curatela della prima edizione elzeviriana del *Nuovo Testamento* (*at illi* […] *refelluntur*), adducendo a riprova di questo un passo delle *Sacrae Exercitationes*, in cui a commento di *1Ep.Cor.* 7,29 Heinsius scrive: «Cum autem additur, τὸ λοιπόν ἐστιν, metuo ne recentiori hic non accedendum sit interpreti, qui haec conjungit, ὁ καιρὸς συνεσταλμένος τὸ λοιπόν ἐστιν. quod interpretatur, tempus contractum est in posterum. Quanto enim melius Robertus Stephanus, et si qui alii, ὁ καιρὸς συνεσταλμένος· τὸ λοιπόν ἐστιν, ἵνα καὶ οἱ ἔχοντες γυναῖκας, etc.»[46]. Heinsius propende per intervenire sulla punteggiatura del passo, spostando nell'espressione ὁ καιρὸς συνεσταλμένος τὸ λοιπόν ἐστιν· il punto in alto dopo συνεσταλμένος e con ciò prendendo le distanze sia dall'edizione elzeviriana del 1624 che da quella del 1633. L'obiezione di Wettstein, fondandosi su una discrepanza tra il *Nuovo Testamento* e le *Sacrae Exercitationes*, non costituisce, tuttavia, per le stesse ragioni addotte da de Jonge e di cui si è detto, una prova sufficiente a escludere il fatto che Heinsius abbia curato la prima edizione elzeviriana del *Nuovo Testamento*[47].

Benché, dunque, la notizia riferita da Wettstein sull'edizione del 1624 («Putarunt alii *Danielem Heinsium* huic editioni praefuisse») non sia stata corroborata da prove certe, non sussistono, a giudizio di de Jonge, nean-

---

[44] Wettstein 1751, 152. Cf. anche de Jonge 1971, 58. Su Wettstein vd. Castelli 2020.

[45] «This opinion is not met with in the literature antedating the 'Prolegomena' of Wetstein and seems to have been picked up by Wetstein from oral tradition» (de Jonge 1971, 59).

[46] *Sacrae Exercitationes*, cit., 382. Cf. anche de Jonge 1971, 22 n. 3. Il *recentior interpres* è Beza: «Heinsius admittedly tried not to refer to Beza by name, and throughout mentioned him only as "recens", "recens interpres" or "interpretum postremus"» (de Jonge 1975a, 95).

[47] de Jonge 1971, 59.

che elementi per confutarla: «There is certainly something to be said for the view of those who believed the Elzevier text of 1624 was constituted by Heinsius, and nothing against it»[48].

Alla luce di questa ricostruzione è possibile ora tornare al testo della lettera inviata da Nicolaus Heinsius al padre Daniel e in particolare sull'affermazione in essa contenuta «si de secunda editione Novi Testamenti tui cogitas». Che Nicolaus alluda al *Nuovo Testamento* e non ai *Sacrarum Exercitationum ad Novum Testamentum libri XX* è dimostrato dal fatto che, come si è detto, la seconda e ultima edizione di quest'opera, il cui frontespizio reca proprio la dicitura *editio secunda priore non parum emendatior*, era stata pubblicata a Cambridge nel 1640, mentre la lettera è dell'anno successivo. La testimonianza, riferita da una fonte coeva e certamente fededegna, costituisce, a mio giudizio, la prova documentaria, che mancava a de Jonge, a sostegno dell'attribuzione a Daniel Heinsius della curatela di almeno un'edizione del *Nuovo Testamento*. E se diamo per acquisito, sulla base di quanto sostenuto dallo stesso de Jonge, che l'editore del *Textus Receptus* sia stato Jeremias Hoelzlin, possiamo concludere che l'espressione «si de secunda editione Novi Testamenti tui cogitas» non può che riferirsi a un eventuale rifacimento dell'edizione del 1624.

Bibliografia

Bloemendal 2020 = *Daniel Heinsius,* Auriacus, sive Libertas saucia *(Orange, or Liberty Wounded), 1602*, edited and translated by Jan Bloemendal, Leiden-Boston 2020.

Blok 1949 = F. F. Blok, *Nicolaas Heinsius in dienst van Christina van Zweden*, Delft 1949.

Boex-Bots 2005 = H. Boex - H. Bots, *Le voyage de Nicolas Heinsius (1620-1681) en Angleterre en 1641. Douze lettres inédites à son père Daniel Heinsius relatant ce voyage*, «Lias» 32, 2005, 269-294.

Burman 1742 = P. Burman junior, *De vita viri inlustris, Nicolai Heinsii Dan. Fil. Commentarius*, in N. Heinsius, *Adversariorum libri IV numquam antea editi.* In quibus plurima veterum Auctorum, Poetarum praesertim, loca emendantur et illustrantur. Subjiciuntur ejusdem Notae ad Catullum et Propertium nunc primum productae. Curante Petro Burmanno, juniore, […] Qui Praefationem et Commentarium de Vita Nicolai Heinsii adjecit, Harlingae 1742, 1-58.

[48] de Jonge 1971, 62. Cf. anche van Miert 2018, 93-94.

Castelli 2020 = S. Castelli, *Johann Jakob Wettstein's Principles for New Testament Textual Criticism: A Fight for Scholarly Freedom*, Leiden 2020.

Conte 2020 = G. B. Conte, *Heinsius editore di Virgilio,* in Id., *Parerga virgiliani. Critica del testo e dello stile*, Pisa 2020, 11-28.

de Jonge 1971 = H. J. de Jonge, *Daniel Heinsius and the Textus Receptus of the New Testament. A Study of His Contributions to the Editions of the Greek Testament printed by the Elzeviers at Leiden in 1624 and 1633*, Leiden 1971.

de Jonge 1975a = H. J. de Jonge, *The Study of the New Testament*, in T. H. Lunsingh Scheurleer - G. H. M. Posthumus Meyjes (eds.), *Leiden University in the Seventeenth Century. An Exchange of Learning*, Leiden 1975, 64-109.

de Jonge 1975b = H. J. de Jonge, *The 'Manuscriptus Evangeliorum antiquissimus' of Daniel Heinsius (Vat. Reg. gr. 79)*, «NTS» 21, 2, January 1975, 286-294.

de Jonge 1978 = H. J. de Jonge, *Jeremias Hoelzlin: Editor of the 'Textus Receptus' Printed by the Elzeviers Leiden 1633*, in T. Baarda - A. F. J. Klijn (eds.), *Miscellanea Neotestamentica*, 1, Leiden 1978, 105-128.

Duprat-Nativel 1997 = A. Duprat - C. Nativel, *Daniel Heinsius*, in J. Chomarat - C. Nativel (eds.), *Centuriae Latinae. Cent une figures humanistes de la Renaissance aux Lumières offerts à Jacques Chomarat*, 1, Genève 1997, 417-425.

Fabricius 1717 = J. A. Fabricius, *Bibliothecae graecae liber IV* […], Hamburgi 1717.

Hoskier 1890 = H. C. Hoskier, *A Full Account and Collation of the Greek Cursive Codex Evangelium 604*, London 1890.

Hottinger 1664 = J. H. Hottingeri *Bibliothecarius quadripartitus* […], Tiguri 1664.

Junius 1898 = P. Junius (Patrick Young), Bibliothekar der Könige Jacob I und Carl I von England, *Mitteilungen aus seinem Briefwechsel*, herausgegeben von J. Kemke, Leipzig 1898.

Kan 1912 = A. H. Kan, *Heinsius, Daniel*, in P. J. Blok - P. C. Molhuysen (eds.), *Nieuw Nederlandsch Biografisch Woordenboek*, 2, Leiden 1918, 554-557.

Lefèvre-Schäfer 2008 = E. Lefèvre - E. Schäfer (Hrsgg.), *Daniel Heinsius. Klassischer Philologe und Poet*, Tübingen 2008.

Mairhofer 2014 = D. Mairhofer, *Medieval Manuscripts from Würzburg in the Bodleian Library, Oxford: A Descriptive Catalogue*, Oxford 2014.

Metzger 1992 = B. M. Metzger, *The Text of the New Testament. Its Transmission, Corruption, and Restoration*, Third Enlarged Edition, Oxford UP, New York-Oxford 1992.

Meursius 1625 = I. Meursii *Athenae Batavae.* Sive, De Urbe Leidensi, et Academia, Virisque claris; qui utramque ingenio suo, atque scriptis, illustrarunt, libri duo, Lugduni Batavorum 1625.

Papy 2012 = J. Papy, *Heinsius, Nicolaus*, in P. Kuhlmann - H. Schneider (Hrsgg.), *Geschichte der Altertumswissenschaften. Biographisches Lexikon*, *Der Neue Pauly*, Supplemente Band 6, Stuttgart-Weimar 2012, 548-549.

Rogers 1991 = D. Rogers, *The Bodleian Library and its Treasures (1320-1700)*, Henley-on-Thames 1991.

Sandys 1908 = J. E. Sandys, *A History of Classical Scholarship*, 2, *From the Revival of Learning to the End of the Eighteenth Century (in Italy, France, England, and the Netherlands)*, Cambridge 1908.

Scherer 1880 = W. Scherer, *Heinsius, Nicolaus*, *ADB* 11, 1880, 656-660.

Sellin 1968 = P. R. Sellin, *Daniel Heinsius and Stuart England. With a Short-title Checklist of the Works of Daniel Heinsius*, Leiden 1968.

Tarrant 1999 = R. J. Tarrant, *Nicolas Heinsius and the Rhetoric of Textual Criticism*, in *Ovidian Transformations: Essays on the Metamorphoses and its Reception*, «Cambridge Philological Society» Suppl. 23, Cambridge 1999, 288-300.

ter Horst 1934 = D. J. H. ter Horst, *Daniel Heinsius (1580-1655)*, Utrecht 1934.

van Dam 2005 = H.-J. Van Dam, *Daniel Heinsius, poète-philologue*, in P. Galand-Hallyn - F. Hallyn - G. Tournoy (éds.), *La philologie humaniste et ses représentations dans la théorie et la fiction*, Actes du Colloque international de l'Université de Gand (6 au 9 novembre 2002), Genève 2005, 621-635.

van Miert 2018 = D. van Miert, *The Emancipation of Biblical Philology in the Dutch Republic, 1590-1670*, Oxford 2018.

Wels 2013 = V. Wels, *Contempt for Commentators. Transformation of the Commentary Tradition in Daniel Heinsius'* Constitutio tragoediae, in K. Enenkel - H. Nellen (eds.), *Neo-Latin Commentaries and the Management of Knowledge in the Late Middle Age and the Early Modern Period (1400-1700)*, Leuven 2013, 325-346.

Wettstein 1751 = J. J. Wettstein, Ἡ Καινὴ Διαθήκη. *Novum Testamentum Graecum* […], 1, Amstelaedami 1751.

Willems 1880 = A. Willems, *Les Elzevier. Histoire et annales typographiques*, Bruxelles 1880.

Abstract: According to Henk Jan de Jonge, the second edition of the Elzevir's *New Testament*, known as the *Textus Receptus* and published in Leiden in 1633 with the preface of Daniel Heinsius, was edited by Jeremias Hoelzlin. de Jonge also considered that none other than Daniel Heinsius had responsibilities in preparing the first edition of the Elzevir's *New Testament* of 1624, but there was no clear evidence to prove this. A letter sent by Nicolaus Heinsius to his father Daniel in 1641 from England seems to confirm that Daniel Heinsius did indeed prepare the edition of 1624.

GENNARO CELATO
gennaro.celato@unicampania.it

Quaestiones de Pseudo-Hegemonii scripto *Adversus haereses*, fueritne e Graeco fonte translatum

Georgius Di Maria

Pseudo-Hegemonium eum auctorem appellare solemus, ut inter rei peritos satis constat, cuius scriptum vir doctus Ludovicus Traube mense aprili anni MCMII[i] detexit, cum codicem antea ignotum, nunc inter Monacenses asservatum (München, Bayerische Staatsbibliothek, *Clm* 28136, cui siglum *M* inditum est), sibi comparavisset, atque princeps edidit[1]. Qui codex saec. XIII[i] in., ex quanam terrarum parte oriundus nescimus[2], non solummodo *Actorum Archelai* Latinam interpretationem pleniorem continet (cum scriptum eius continuum, nec quidem excerpta, ferat et capita duo postrema quibus reliqui careant[3]), verum etiam, quod hic nostra maximopere interest, brevem haereticorum catalogum (*Adversus haereses*) Hegemonio ipso paulo seriorem, quem inter Hegemonii subscriptionem (*EGO Egemonius sc(r)ipsi dis|putationem istam exceptam ad desc(r)ibendu(m) uolenti|b(us)*, f. 62[vb]) eiusdemque titulum, qui finem operis indicare solet (*Explicit altercatio S(an)c(t)i | Archelai ep(iscop)i contra Manen Heresiarcham*, f. 63[rb]), insertum habet[4]. Ceterum hoc de quo agitur opusculum nullo alio ex codice nobis innotuit[5].

---

[1] Traube 1903, 60-67. Vd. etiam editionem secundam (utrumque opus continentem), quae est Beeson 1906, 537-540.

[2] Cf. Hauke 1986, 37: «Herkunft unbekannt. Ludwig Traube vermutet italienischen Ursprung». Catalogus hic Pseudo-Hegemonium inter scripta minime annumeravit (neque inter auctores), quamvis etiam ad virorum doctorum opera remittat qui de Pseudo-Hegemonio egerint.

[3] *Act. Archel.* 67,8 - 68,5 (*et coadmisceri — laetitia discesserunt*).

[4] Imagines quoque lucis ope expressas huius codicis, ut par erat, inspeximus, quas viri mulieresque in Bibliotheca Bavarica (Bayerische Staatsbibliothek) codicibus asservandis praepositi benigne nobis transmiserunt (quocirca eis ingentes referimus gratias), quibus inspectis percipere nobis licuit quam diligentissime librarii scripta et *Actorum* et Pseudo-Hegemonii disposuerint. Maximam inibi advertimus curam esse adhibitam litteras, sive nigras sive rubras, via ac ratione disponendi, atque viridem quoque colorem positum ad signa intrinsecus implenda atque ad transitiones significandas, ubi tituli capitum exarati

«Commentaria Classica» 9, 2022, 79-86. ISSN 2283-5652 ISBN 9788894543131

Haec ergo capita, idcirco quod Hegemonii operi inserta sunt, Pseudo-Hegemonii nomine vulgo nuncupantur[6]. Hegemonius autem verus is est cuius Graecum scriptum nobis nisi per interpretem Latinum non innotuit, de quo pauca eademque indirecta apud Photium in *Bibliotheca* legimus, qui desumpsit ab ‘Heracleano episcopo Calchedonis’[7].

Ludovico igitur illi Traube editionem principem in lucem vulganti, cum de capitum additiciorum aetate ageret, visum est statuere, quia Hegemonius verus saeculi IV^{i} ineuntis esset, Hegemonium contra ementitum hunc, qui inter haereticos Photinum quoque atque Luciferum Apollinaremque recensuisset, ad saeculum IV^{um} exiens seu ad V^{um} iniens pertinuisse[8]. Neque aliter Adolfum Harnack legimus hac quidem de re sensisse[9].

---

sunt. Ubi tamen transitio ab *Actis Archelai* ad Pseudo-Hegemonium *Adversus haereses* fit, scripta animadvertimus magis inter se coniungi quam separari. Etenim quo loco scriptum alterum desinit, incipit alterum, ibi punctum solummodo ad litterarum pedem positum est atque post punctum capitalis littera; at scriba, cum sibi minime deesset copia signorum quibus usus iam esset (atque esset usurus) ad transitiones significandas, verbis continenter exaratis nullam interposuit versuum distinctionem (neque ulla signa quae de operis initio lectorem commonefacerent) ut, quem versum a syllaba *b(us)* scribere coepisset, Pseudo-Hegemonii verbis impleret (*exceptam ad desc(r)ibendu(m) uolenti|b(us). Veteres heretici p(ro)pe modum om(ne)s diuinita|tem* eqs.).

[5] Exstat quidem Hegemonii affinis quidam codex, Casinensis, Abbatiae videlicet, 371 (cui siglum *C* inditum est), littera Beneventana saec. XI° exaratus, inter eos annumerandus qui maximam *Actorum* partem nobis tulerint. Deest tamen eius operis postremum folium, ut nobis comperire non liceat num continuerit Pseudo-Hegemonii capita haec necne (cf. Traube 1903, 536: «Dem Anscheine nach fehlt im Casinensis das letzte Blatt»).

[6] Sub titulo *Adversus haereses*, ut in editione novissima viri docti A. Hoste (Hoste 1957) et in *CPL* sub n. 122. In *Thesauro* vero *linguae Latinae* nullum titulum peculiarem, sed *Appendicis* nomen adhibitum videmus: *Acta Archelai, appendix*, quod ita per compendium significatur: ‘Act. Archel. App.’.

[7] Phot. *Bibl.* cod. 85 p. 65a-b Bekker: Ἀνεγνώσθη <Ἡρακλειανοῦ> ἐπισκόπου Καλχηδόνος κατὰ Μανιχαίων ἐν βιβλίοις κʹ. […] Καταλέγει καὶ ὅσοι πρὸ αὐτοῦ κατὰ τῆς τοῦ Μανιχαίου συνέγραψαν ἀθεότητος, Ἡγεμόνιόν τε τὸν τὰς Ἀρχελάου πρὸς αὐτὸν ἀντιλογίας ἀναγράψαντα. Ceterum de Hegemonio et de eius opere contra Manichaeos quod *Acta Archelai* inscribitur cf. *RE* 7,2, 2599, s. v. *Hegemonius*; *NP* 5, 234-235, s. v. *Hegemonios*.

[8] Traube 1903, 545-547.

[9] Harnack 1904, 548-549.

Considerandum tamen est quid Ludovicus Traube de incerto hoc auctore *Adversus haereses* insuper senserit: capita codici Monacensi, de quo supra, addita cum eis quibus apposita essent *Actis* dixit optime congruere quia, ubi in *Actis* series haereticorum defecisset, eandem seriem incertus de quo agimus auctor continuavisset. Quod cum attente perpensum esset, investigato etiam dicendi genere utriusque auctoris (interpretis videlicet Latini *Actorum* atque auctoris opusculi *Adversus haereses*), sibi persuasit appendiculam hanc sub Pseudo-Hegemonii nomine appellatam ab ipso *Actorum Archelai* interprete Latino scriptam esse eamque idcirco «Nachtrag des Übersetzers» coepit nuncupare, cum aetatem auctoris, licet posteriorem, ab interpretis aetate haud multum discrepantem esse arbitraretur[10].

Cuius argumentis fretus Ioannes postea Mercati, cum idem ei quoque videretur interpres (Hegemonius) atque auctor (Pseudo-Hegemonius), ad Rufinum Aquileiensem haec omnia referebat, interpretem haud incognitum, cuius *Expositio symboli* haeresiarcharum elenchum continet cum hoc partim congruentem[11].

Aliam prorsus sententiam eandemque repugnantem protulit Carolus H. Beeson (1906): dum enim et *Acta Archelai* et in ea appendicem, id est Pseudo-Hegemonium (perpaucis mutationibus allatis) edit, indicibus etiam confectis demonstravit quid ab illis hic differret, ut diceret non pauca esse verba a Pseudo-Hegemonio adhibita quibus *Acta* carerent scribendique genere alterum ab alteris non raro discrepare. Ea de causa denegandum esse unum eundemque fuisse auctorem, cum opus maius ab Africa allatum videretur, minus vero verisimiliter Romae a lectore quodam additum qui consulto ad *Archelai Acta* complenda exaravisset[12].

Quod pertinet ad scripti condicionem, Pseudo-Hegemonii *Adversus haereses* codice uno traditum (Monacensi, de quo egimus) legi potest atque intellegi, quamvis non desint obscuri loci neque asperitates, quae auctori possint tribui[13]. Ubi enim scriptum nimis breve est, perdifficile fit

---

[10] Traube 1903, 544 et 548. ‘Terminus a quo’ habetur liber *De viris illustribus* a. 392 editus, quo apparet doctissimo Hieronymo Hegemonii versionem hanc Latinam minime notam fuisse (Hier. *vir. ill.* 72). Minus vero certus est ‘terminus ad quem’, Nestorii condemnatio inter Concilium Ephesinum a. 431 prolata, quae neque statim viguit neque apud omnium terrarum Christi fideles.

[11] Mercati 1904.

[12] Beeson 1906, XVII-XVIII.

[13] Tractatus brevis *Adversus haereses* haec potissimum inspiciatur editio:

auctoris indolem cognoscere atque dicendi genus, ut vel difficilius sit constituere utrum inconcinnitates a traditione corrupta ortae sint an ab eo qui opus condiderit.

Quod ad scripti originem pertinet, sententias virorum doctorum iam recensuimus: Ludovicum Traube virum doctum putavisse scriptum hoc *Adversus haereses* a Latino interprete *Actorum* exaratum, virum vero doctum Carolum H. Beeson a lectore Romano. Neuter, immo vero nemo inter eos qui nobis innotuerunt, secum quaesivit atque investigavit fueritne huic quoque auctori Latino fons Graecus, ex quo idem, haud secus atque Hegemonii veri interpres, in Latinum sermonem converterit. Nobis vero haec opinio magis arridet quam lectoris cuiusdam Romani (vel ab alia qualibet urbe oriundi) qui scriptum Latine conceperit.

Insunt enim loci Graecitatem redolentes (seu, sit venia verbo, Graecismi) plures, qui pro operis brevitate sufficiant ut nobis persuadeamus Pseudo-Hegemonium quoque, quem Latine habemus, vel totum vel magna ex parte a Graeco fonte derivatum. Qui sunt:

327,5[14]: *de iusti Dei* = ἐκ (τοῦ) Θεοῦ δικαίου

Praepositionem *de* genitivum casum secutum Graecus fons facile explicat; iunctura vero haec tota legitur in *Clementinis* (*Clem. ep. Petr.* 10,5).

327,8-9: *Valentinus vero et ipse* = Οὐαλεντῖνος δὲ καὶ αὐτός

Haec quidem iunctura, ex nomine constans verbisque quae sequuntur δὲ καὶ αὐτός, tempore Graecitatis Romanae, quae dicitur, inde a Parthenio frequens fit: Ἀπόλλων δὲ καὶ αὐτὸς τῆς παιδὸς πόθῳ καιόμενος κτλ. (Parth. 15,3) et Diodorus Siculus: Ἄννων δὲ καὶ αὐτὸς ἐκ Καρχηδόνος [...] ἦλθεν (Diod. Sic. 24,11,1 = Philini fr. 4 *FHG* Müller); qui usus inter Christianos scriptores ita invalescet ut firmus ac diuturnus fiat. Praecursores fuerunt Herodotus (verborum ordine non exacte respondente):Ἔγνω δὲ καὶ αὐτὸς ὁ Ἀρίστων οὐ μετὰ πολλὸν χρόνον κτλ. (Hdt. 6,69) atque Isaeus: Ἐγὼ δὲ καὶ αὐτός, ὦ ἄνδρες, οἶμαι δεῖν κυρίας εἶναι τὰς διαθήκας κτλ. (Isae. 10,22,5).

Hoste 1957, 325-329 (auctoris scriptum), 585 (index biblicus), 592 (index nominum verborum locutionum).

[14] Prior videlicet numerus paginam editionis viri docti Hoste indicat, alter lineam; editionem vd. quae est Hoste 1957, 325-329.

327,15: *anni numerum habet* = τὸν (τοῦ) ἐνιαυτοῦ ἀριθμὸν ἔχει

Nullum alium locum novimus quo verbum temporale *habendi* idem significet, numerum ‘intra seipsum continere’; Graece vero inter cogitationes de numeris saepe verbum temporale ἔχειν adhibitum videmus, ut rei proprium videatur. Cf. exempli gratia Irenaeum illum Lugdunensem qui inter Pseudo-Hegemonii fontes annumerari potuit: Ἐπίσημον ὀγδοάδα ὑπάρχοντα, καὶ ἔχοντα ἐν ἑαυτῷ τὸν ἅπαντα τῶν στοιχείων ἀριθμόν [...] Ἔνθεν καὶ τὰ διπλᾶ γράμματα τὸν ἀριθμὸν ἐπίσημον ἔχειν φησίν. [...] Καὶ διὰ τοῦτό φησιν αὐτὸν α καὶ ω, ἵνα τὴν περιστερὰν μηνύσῃ, τοῦτον ἔχοντος τὸν ἀριθμὸν τούτου τοῦ ὀρνέου (Iren. *haer.* 1,8,7 et 11)[15].

327,17: *hoc defuncto* = τούτου (δὲ) τελευτήσαντος, τελευτήσαντος (δὲ) τούτου

Constructio haec absoluta pronominis demonstrandi cum participio verbi temporalis (verbi τελευτάω praesertim) adeo propria est Graecorum auctorum, inde ab aetate classica, quae dicitur, usque ad Christianos, ut exemplis non egeat.

328,39-42: *proclamant* [...] *quod quorum diversa natura est, similes eos esse non posse, itaque Filium et Patrem* [...] *dissimiles esse* = ὁμολογοῦσιν ὅτι/ὡς ὧν διαφέρουσα ἡ φύσις ἐστίν, ὁμοίους αὐτοὺς εἶναι οὐ δύνασθαι, τὸν Υἱὸν οὖν καὶ τὸν Πατέρα ἀνομοίους εἶναι.

Locus hic, fatebimur, si solus sit, hic adduci non possit ad Graecum influxum demonstrandum, quod conflatio haec propositionis declarandi cum infinitiva (ubi coniunctionem *quod* infinitivus modus verbi temporalis sequitur) Latinitatem iam penetraverat; sed ubi frequentes sunt loci Graecitatem redolentes, nemo erit quin videat Graecam dictionem hic quoque verisimiliter subesse[16].

---

[15] Graecismus hic, a Latino genere dicendi prorsus alienus, scribae persuasit duplex esse subiectum, ut mendum *simularunt* (pluralem numerum pro singulari) admitteret.

[16] *Dissimiles* maluimus scribere quam *dissimilis* — contra codicis lectionem admissum — quod typothetarum errore ortum videtur (328,42); ὁμολογοῦσιν autem exempli gratia scripsimus ubi multa similia praesto erant paene idem significantia. «Die Verbindung von *quod* (*quia*, *quoniam* [...]) mit Acc. c. Infin. findet sich oft im Spätlatein, namentlich bei den Eccl. und Vulgärschriftstellern [...]» (Hofmann-Szantyr 1965, 578, ubi exempla

Cum haec ita sese habeant, locus quidam coniectura emendatus iterum inspicere proderit ac recognoscere:

328,38: *haec in tria scinditur* ita inde ab editione principe, Carolo H. Beeson apud Ludovicum Traube tali modo coniciente; lectio vero *exciditur* codice Monacensi tradita Graeco verbo temporali τέμνω, si servetur, respondeat, qui usus ad optimam Graecitatem pertinet: *haec in tria exciditur* = αὕτη εἰς τρία τέμνεται. Nobis ergo par videatur atque commodius *exciditur* suo loco restaurare, cum verisimiliter formam primigeniam scripti huius Graecis formis scatentem exprimat[17].

Cum haec ita sese habeant, potuit e Graeco sermone etiam derivari

327,1: *propemodum omnes*
quae iunctura rarior intra fines Latinitatis forsitan σχεδὸν πάντες exprimat.

Ad elenchum nostrum locorum hoc postremum adnotabimus, e formis Graecissantibus quas supra descripsimus unius (327,8-9) fontem

---

plura — post locum Ulpiani, qui antiquissimus grammaticae auctoribus visus est; nonne de Tribonianismo, qui dicitur, *Digestorum* agitur? — a scriptoribus ecclesiasticis III[i] saec. excerpta afferuntur). Eiusmodi constructio, ubi propositio declarandi simul est atque nomen subiectum in accusativo casu positum, nemo est qui nesciat intra fines Graeci sermonis quam apud optimos auctores frequens sit nec difficile est credere versiones a Christianis in lucem prolatas atque evulgatas effecisse ut Latinitatem quoque penetrarent. Vd. *LSJ*, s. v. ὅ τι *or* ὅτι: «ὅ. is also used pleon. with the inf. and acc. (cf. ὡς B. I.I), εἶπον ὅτι πρῶτον ἐμὲ χρῆναι πειραθῆναι κατ᾽ ἐμαυτόν (which is in fact a mixture of two constrr.) Id. [*sc.* Plat.] *Lg.* 892d, cf. *Phd.* 63c, X. *HG* 2.2.2, etc.»; *LSJ*, s. v. ὡς: «a sentence beginning with ὡς is sts., when interrupted, resumed by ὅτι, and vice versa, X. *Cyr.* 5.3.30, Pl. *R.* 470d, *Hp.Ma.* 281c; so ὡς with a finite Verb passes into the acc. and inf., Hdt. 1.70, 8.118: both constructions mixed in the same clause, ἐλογίζετο ὡς .. ἧττον ἂν αὐτοὺς ἐθέλειν .. X. *Cyr.* 8.1.25, cf. *HG* 3.4.27».

[17] Hic ergo verbo temporali *excidendi* significatio est «dissecandi, in duas pluresve partes diffindendi sim.» (*ThlL* 5,2, 1243,67-68, s. v. *excīdo*). Sit forsitan qui contra dicat *exciditur* a *scinditur* derivatum, cum frequentes essent sive exeunte aevo antiquo sive per saecula posteriora, quae mediae aetatis nomine appellare solemus, vulgares pronuntiatus prosthesibus faventes, ubi *e-* praeponeretur litteris *sc-*; vd. Schuchardt 1867, 338-340.

qui servatus sit, licet incerte, indicari posse. In *Refutatione* enim *omnium haeresium* Hippolyti, haereticorum nomina pluries videmus iunctura quae ex nomine proprio constet verbisque δὲ καὶ αὐτός. Ita in libro VII°: Ἀπελ<λ>ῆς δέ, καὶ <αὐτὸς> legitur τούτων <μαθητὴς> γενόμενος, οὕτως λέγει κτλ. (Hipp. *haer.* 7,38,1); atque in libro VIII°: Τατιανὸς δὲ καὶ αὐτός, γενόμενος <μὲν> μαθητὴς Ἰουστίνου τοῦ μάρτυρος κτλ. (Hipp. *haer.* 8,16,1)[18]; sic etiam in libro X°, ubi celerior est transitio (sicut apud Pseudo-Hegemonium) ab haeretico alio ad alium: Βασιλείδης δὲ καὶ αὐτὸς λέγει εἶναι θεὸν οὐκ ὄντα κτλ. et post caput unum: <Ἰ>ουστῖνος δὲ καὶ αὐτὸς ὅμοια τούτοις τολμῶν οὕτως λέγει κτλ. (Hipp. *haer.* 10,14,1; 10,15,1). At de Valentino potissimum, cum de eo simul atque de schola eius esset tractaturus, aliam verborum formulam auctor praetulit: Ὁ δὲ Οὐαλεντῖνος (κ)αὶ οἱ ἀπὸ τῆς τούτου σχολῆς εἶναι λέγουσι τὴν τοῦ π(α)ντὸς ἀρχὴν Πατέρα (Hipp. *haer.* 10,13,1). Quod efficit ut suspicemur, nisi Hippolytus ipse inter fontes Pseudo-Hegemonii fuerit (quippe qui ob brevitatem suam ab Hippolyti longioribus explicationibus valde differat), hanc transitionis formam in Graecis haeresiarcharum catalogis antiquitus passim adhibitam esse[19].

Quae cum ita sint ut conati sumus exponere, persuasum iam habemus Pseudo-Hegemonii scriptum *Adversus haereses* inter circulos seu Graecos seu Latinos defensorum fidei Christianae Manichaeos haereticosque oppugnantium non fuisse ex integro Latine compositum sed a Graeco fonte aut totum aut magna ex parte conversum. Satis enim apparebat interpretem, quamvis studuisset fontem ut orator interpretari, in soloecismos nonnullos vix tolerandos incidisse atque in formas Graeci sermonis proprias, a Latino vero alienas eique repugnantes.

Index librorum:

Beeson 1906 = Ch. H. Beeson (ed.), *Hegemonius, Acta Archelai*, Leipzig 1906 (*GCS* 16).

---

[18] Supervacaneum forsitan videatur μέν suppletum esse. Haec inter exempla advertetur editorem Marcovich non semper constantem adhibuisse interpungendi rationem.

[19] Hoc quoque ut coniectaremus in mentem nobis occurrit, fieri potuisse ut Pseudo-Hegemonius catalogum brevem (quem ἐπιτομήν Graece appellemus) per Irenaei compedium atque Hippolyti confectum prae oculis haberet, in quo formula ex nomine haeretici constans atque e verbis δὲ καὶ αὐτός de Valentino quoque adhibita esset. At satis sit dixisse quod nunc nullo modo potest probari.

Harnack 1904 = A. Harnack, *Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius*, 2, *Die Chronologie*, 2, *Die Chronologie der Litteratur von Irenaeus bis Eusebius*, Leipzig 1904.

Hauke 1986 = *Catalogus codicum manu scriptorum Bibliothecae Monacensis*, 4, *Katalog der lateinischen Handschriften der Bayerischen Staatsbibliothek München*, 7, *Clm 28111-28254*, beschrieben von H. Hauke, Wiesbaden 1986.

Hofmann-Szantyr 1965 = M. Leumann - J. B. Hofmann - A. Szantyr, *Lateinische Grammatik*, 2, *Lateinische Syntax und Stilistik*, von J. B. Hofmann, neubearbeitet von A. Szantyr, München 1965.

Hoste 1957 = A. Hoste (ed.), *Ps. Hegemonii Adversus haereses*, in V. Bulhart (ed.), *Eusebii Vercellensis Episcopi quae supersunt*, Turnhout 1957 (*CChL* 9), 325-329 (scriptum), 585 (index biblicus), 592 (index nominum verborum locutionum).

Mercati 1904 = G. Mercati, Rec. Traube 1903, «ThRev» 3, 1904, 107-110.

Schuchardt 1867 = H. Schuchardt, *Der Vokalismus des Vulgärlateins*, 2, Leipzig 1867.

Traube 1903 = L. Traube, *Acta Archelai. Vorbemerkung zu einer neuen Ausgabe*, «Sitzungsberichte der philosophisch-philologischen und der historischen Klasse der K. B. Akademie der Wissenschaften zu München», 1903, 533-549 (= L. Traube, *Acta Archelai. Vorbemerkung zu einer neuen Ausgabe*, in *Vorlesungen und Abhandlungen*, hrsg. von F. Boll, 3, München 1920, 60-67).

Abstract: After a short account about the state of the research on Pseudo-Hegemonius *Adversus Haereses*, the author focuses on the present condition of the text and makes his considerations on the genesis of the booklet as the result of a translation, here and there quite literal, from probably one Greek source, perhaps from a heresiological synthesis in Greek that was not preserved. From that point of view, some decisions taken by former editors are perhaps worth to be reconsidered, such as a conjecture that seems to become superfluous.

Georgius Di Maria
giorgio.dimaria@unipa.it

L’elegia di Cristoforo Landino: *topoi*, innovazione e note cromatiche

Stefania Voce

Il tributo che Cristoforo Landino paga alla consolidata tradizione elegiaca è manifesto nella serie di motivi ricorrenti diffusi un po’ ovunque nei componimenti dedicati alla donna amata, una lirica essenzialmente di matrice properziana, che contemporaneamente risente, almeno nella prima redazione della raccolta *Xandra*, opera giovanile del poeta, di un’innegabile impronta panormitana, seppur nella linea di una *castitas* che troverà nel Marullo la sua completa affermazione come segno alternativo alla licenziosità del Beccadelli[1]. La forma più antica della silloge, che probabilmente risale al 1443-1444[2], comprende 53 carmi, è contenuta nell’unico codice miscellaneo Lucensis 1460 (*Lu*) e non fu mai divulgata dal suo autore. La seconda raccolta, in tre libri, è datata tra la fine del 1458 e l’inizio del 1459 e porta la dedica a Piero de’ Medici. Nella prima versione della *Xandra* il tema principale è l’amore dell’autore per Alessandra di Francesco degli Alberti, figlia dell’amico e mecenate Francesco d’Altobianco degli Alberti e sua fonte d’ispirazione, con la quale vive un’esperienza appassionata contrassegnata da momenti estatici che si alternano a dolorose riflessioni. La seconda versione della raccolta è una revisione della prima con sostanziali omissioni e integrazioni. Il primo

[1] Antonio Beccadelli con l’*Hermaphroditus* ritorna al genere epigrammatico secondo i modelli classici (allontanandosi dall’esperienza dei secoli medievali quando l’epigramma è luogo destinato ad accogliere gli insegnamenti morali), innovandolo in duplice direzione: da un lato recuperando da Catullo l’innesto epigramma-elegia, ma parodiando sui contenuti elegiaci, dall’altro raccogliendo da Marziale, ed enfatizzandola, la componente licenziosa. L’*Hermaphroditus* diventa modello delle sillogi successive realizzate come genere misto elegiaco-epigrammatico, con preponderanza dell’elemento elegiaco, e di impianto properziano-petrarchesco: la *Xandra* è emblematica in questo senso. Su Antonio Beccadelli il Panormita imprescindibile è l’edizione dell’*Hermaphroditus* curata da Coppini 1990, nonché Coppini 1997. In generale sull’epigramma di età umanistica cfr. Bradner 1954; Martellotti 1960; Hausmann 1972; Prete 1979. Per la genesi delle nuove forme elegiache ed epigrammatiche umanistiche cfr. Cardini-Coppini 2009; in riferimento all’elegia in particolare cfr. Albanese 1999.

[2] Rimando per maggiori dettagli a Perosa 2000, 149-158.

«Commentaria Classica» 9, 2022, 87-106. ISSN 2283-5652 ISBN 9788894543131

libro contiene venticinque poesie della versione originale e otto nuove, mentre le trenta poesie del secondo libro e le diciannove del terzo sono assolutamente nuove. Non è dato sapere quanto di reale e quanto di fittizio ci sia nella descrizione dell'esperienza d'amore del poeta; in molti luoghi della raccolta Landino fa riferimento a persone, posti ed eventi reali, offrendo l'impressione di un resoconto credibile del poeta. L'inserimento di personaggi tratti dalla vita reale in un mondo poetico immaginario ha una funzione precisa: Landino intende mostrare al lettore, attraverso la condivisione della propria esperienza, le caratteristiche e le conseguenze dell'essere innamorati. In tal modo l'aggancio alla realtà porta in secondo piano l'aspetto illusorio e senza tempo della rappresentazione. Nella prima versione Landino appare come un giovane giocoso, profondamente attratto da Xandra e allo stesso tempo anche sensibile al fascino di altre donne; nella seconda versione, completata un decennio più tardi, l'unicità dell'incontro con Xandra prende il sopravvento. Ma l'amore appassionato che Landino ha dichiarato alla donna idolatrata non è corrisposto e ciò genera in lui umori contrastanti in drammatica alternanza: le espressioni del suo affetto alimentano la sua esuberante speranza, ma quando lei ritira i suoi favori il poeta, amaramente deluso, l'accusa di crudeltà e di arroganza.

La raccolta ha il carattere serio ed elegiaco che il tema in particolare richiede, ma tra le poesie d'amore si alternano epigrammi umoristici o satirici che inducono il lettore al divertimento. Tema di non secondaria importanza è la glorificazione di Firenze, città natale di Landino, e del suo periodo di massimo splendore culturale promosso dai Medici ed è soprattutto nella seconda redazione della *Xandra* che l'elegia patriottica gioca un ruolo importante accanto a quella erotica. In tal modo Landino mostra il suo orgoglio per i risultati eccezionali raggiunti dai suoi concittadini nella vita intellettuale e attraverso la lode del suo benefattore Piero de' Medici, nuovo Mecenate, suggerisce la comparazione tra i grandi poeti contemporanei, compreso sé stesso, e i modelli classici.

La ricodificazione umanistica degli schemi dell'elegia classica, e contestualmente dell'epigramma, risultato di un atteggiamento di imitazione-emulazione nei confronti della letteratura antica atto a produrre costruzioni poetiche innovate, conduce a esiti originali[3]. La coesistenza con forme epigrammatiche, la *varietas* metrica e la molteplicità di contenuti,

[3] Si veda l'analisi della poesia d'amore latina e dei suoi caratteri in Stroh 1983.

nonostante il titolo *Xandra* sembri indicare un intento monotematico[4], denunciano la volontà del Landino di travalicare i confini del genere elegiaco[5] e di cogliere motivi, umori e sentimenti anche di poeti come Catullo, Marziale e Orazio.

Ciò che gli elegiaci rinascimentali consideravano i tratti distintivi dell'elegia amorosa latina può essere in parte dedotto da ciò che scelsero di imitare. Indicativi a questo proposito sono alcuni versi di *Xandra* 2,23,31-42 nei quali Landino espone il suo concetto di elegia, che si fonda sui dati immediatamente riconoscibili dalle opere dei suoi predecessori:

Sed nimis heu gracili tam grandia proelia versu
ludo: meos humeros non onus omne decet.
Est furor, est cymba vasto me credere ponto
exigua; fluvios nostra phaselus amet.
Sitque satis dominam miseris urgere querelis, 35
mulcere et gracili pectora dura lyra,
imparibusque modis teneros disponere amores:
haec tibi materies, parve libelle, datur.
Nec tamen exiguum talem dixisse puellam
duxeris: haec laudis gloria magna mea est. 40
Gloria magna quidem talem dixisse puellam,
cui similis quondam nulla puella fuit.

Sono passati in rassegna i temi programmatici e il vocabolario elegiaco che erano stati fissati dai poeti classici: l'opposizione tra le lotte eroiche dell'epica e il *gracilis ... versus* della raffinata poesia elegiaca; la preferenza accordata ai componimenti 'esigui' (*exiguus* è epiteto proprio dell'elegia,

---

[4] Era piuttosto consueto tra i poeti di età umanistica che componevano in latino o anche in volgare assegnare alle raccolte di liriche il nome della donna oggetto di canto (si veda *e. g.* la *Cinthia* di Enea Silvio Piccolomini, l'*Angelinetum* di Marrasio, la *Flammetta* di Ugolino Verino e la *Fiammetta* di Giovanni Boccaccio), ma la Xandra landiniana, sebbene descritta come la musa ispiratrice (nella versione *antiquior* della raccolta in B3 *De inscriptione libri*: *Xandra dedit quondam nobis in carmine vires. / Nunc titulum libro candida Xandra dabit* e in B 52 = I, 29 (A) *Ad Bernardum* 41-42: *Dicemus tamen*: *quod nobis invida non dat natura, / ingenium tu, mea Xandra, dabis*. La divisione dei carmi è opera di Perosa: «Nam carmina omnia Landini in tres sectiones divisi (A = Xandrae libri tres; B = Xandrae libri primi forma antiquior; C = Carmina varia) quibus dubia (= D) et documenta (= E)»; cfr. Perosa 1939, XIII) è un elemento tra i tanti della composita silloge e pertanto il titolo tiene conto unicamente dell'aspetto elegiaco della stessa.

[5] Operazione condotta dallo stesso Panormita e da Pontano.

cfr. *e. g.* Hor. *ars* 77: *quis tamen exiguos elegos emiserit auctor*) piuttosto che all'ampiezza della poesia elevata paragonabile al vasto mare (ugualmente ad es. Prop. 3,9,3-4: *quid me scribendi tam vastum mittis in aequor? / non sunt apta mea grandia vela rati*; 3,9,35-36: *Non ego velifera tumidum mare findo carina: / tota sub exiguo flumine nostra mora est*; Landino afferma: *Est furor, est cymba vasto me credere ponto / exigua; fluvios nostra phaselus amet*); la devozione dell'amante alla *domina*, che assale con *querelae*; la natura su piccola scala della raccolta elegiaca definita *parvus libellus*; la *gloria* che la celebrazione della *puella* reca al suo poeta, una gloria superiore a forme più convenzionali di distinzione militare (si veda soprattutto Prop. 1,6,29-30: *Non ego sum laudi, non natus idoneus armis: / hanc me militiam fata subire volunt*). Landino descrive quindi il processo di composizione elegiaca come *imparibus ... modis teneros disponere amores*, dove non solo *tener* è un epiteto usato ripetutamente in relazione alla poesia d'amore elegiaca (si veda *e. g.* Ov. *am.* 2,1,4: *Non estis teneris apta theatra modis*; *rem.* 757: *Eloquar invitus: teneros ne tange poetas*), ma *amores* può denotare o le relazioni amorose o la poesia che le custodisce o entrambe. Infine, l'affermazione che la ragazza del poeta-amante sia ineguagliabile è tipica dell'innamorato protagonista dell'elegia e l'impareggiabile Xandra, come la ritrae Landino, è *similis* a un numero qualsiasi di precedenti amanti elegiache, proprio perché lei e la reazione dell'innamorato nei suoi confronti sono direttamente modellate su elementi dell'elegia classica.

Non senza esiti è in Landino la lezione petrarchesca, benché nel Quattrocento non sia divenuta ancora modello normativo[6] e gli intrecci e le diramazioni possibili si propongano numerosi, sia sul piano della lingua che su quello dei metri e dei toni[7].

---

[6] C'è tuttavia chi suggerisce di individuare nei poeti elegiaci umanistici i primi petrarchisti; cfr. Cardini 1973, 2-5 e 144-149.

[7] Il ruolo svolto dalla lirica petrarchesca come elemento di connessione tra i poeti elegiaci del Quattrocento e i modelli classici, che presuppone incroci e interferenze di lirica latina e lirica volgare, è stata oggetto di analisi della Tonelli, che riconduce al Landino la fusione Petrarca-Properzio teorizzata nel suo commento a Orazio (per cui cfr. Freyburger 2016) e divenuta usuale nella poesia elegiaca degli umanisti. Si vedano Tonelli 1998; Tonelli 2009; Müller 2007. La *Xandra* presenta un'organizzazione simile a quella del *Canzoniere* petrarchesco. I componimenti sono vari per contenuto e forma e tra i punti di contatto delle due raccolte ritroviamo il tema dell'amore e dei suoi effetti, la dicotomia del poeta tra abbandoni e ritorni, la ricerca di qualcosa che vada oltre l'amore terreno, mentre

Tra i numerosi componimenti indirizzati a Xandra, dove il *fil rouge* è rappresentato da una serie di richiami intratestuali e intertestuali impiegati dal poeta, in questa sede si è pensato di proporre l'esempio di *Xandra* 1,4, sintesi di temi elegiaci, *topoi*, deviazioni e novità.

1,4 Ad Bartholomeum Opiscum Scalam[8]

Quaeris cur nostros macies contraxerit artus
inque dies crescat pallor in ore mihi,
cur placidus miseros relevet non somnus ocellos,
cur lacrimae a facie fluminis instar eant?
Ah nescis quantae vexent mea pectora flammae, 5
nec, mi Scala, vides quid sit amare malum.
quod si te certa deus hic violare sagitta
coeperit, et faculis urere corda novis,
tunc Tityi duros poteris ridere dolores,
vulturis et saevi rostra putare iocos, 10
Tantaleaeque voles potius succumbere sorti
oraque Tartarei terna videre canis,
quam semel insano mentem vitiare veneno
et sentire quibus ignibus urat Amor.
In me tela volant, in me sua fulmina taedas 15
concutit, inque dies durius instat Amor.
Tu tamen infando nondum, mea Xandra, furori
succurris: moriar, si mihi lenta venis.
Quae tibi, quae laus est, quae gloria tanta misellum
perdere me? Damno stant mihi fata tuo; 20
quis roseam faciem, quis cygnea colla manusque,
si peream, vel quis lumina nigra canet?

La lirica è una tipica *lamentatio amoris*. Landino si rivolge al dedicatario della poesia per chiarire il motivo della sua magrezza (*nostros macies*

la differenza più evidente è sicuramente nella scelta della lingua latina da parte di Landino. Per l'influenza di Petrarca sulla lirica di Landino cfr. almeno Wenzel 2010; approfondimenti sul ruolo del latino e del volgare in età umanistica in Pompeo 1971; Celenza 2006, in particolare i capitoli V e VI.

[8] Dedicata all'amico Bernardo nella versione *antiquior* della raccolta (B), a Bartolomeo Scala nell'edizione definitiva (A). Il testo qui riportato, come tutti gli altri citati nel presente contributo, è quello dell'edizione di Perosa 1939; si segnala altresì la recente edizione della Chatfield 2008 corredata di traduzione e commento. Aspetti della lirica di Landino sono oggetto di analisi in Bottiglioni 1913; Buck 1947; Charlet 2005; Pieper 2008; Wenzel 2010; Kofler-Novokhatko 2016.

contraxerit artus) e del suo pallore sempre più manifesto (*Inque dies crescat pallor in ore mihi*)[9], delle notti insonni (*Cur placidus miseros relevet non somnus ocellos*), del suo pianto copioso (*Cur lacrimae a facie fluminis instar eant*), delle fiamme d'amore che straziano il suo animo (*Ah nescis quantae vexent mea pectora flammae*), mettendo in campo la topica dell'amante sconfortato e infelice (e relativo lessico) in tutte le sue forme. Il diminutivo *ocellus*[10], vezzeggiativo impiegato frequentemente dai poeti elegiaci, ma non esclusivamente, in riferimento alla donna amata – un esempio su tutti Catullo 3,17-18: … *meae puellae flendo turgiduli rubent ocelli* –, qui definisce invece il poeta stesso nell'autocompassione sostenuta da *misellum* del v. 19, che duplica, in direzione ipocoristica, *miseros* del v. 3[11]. Il poeta, colto dal mal d'amore (*vides quid sit amare malum*), dà seguito al suo lamento in forma iperbolica ricorrendo al confronto con il mito, quello di Titio e di Tantalo, per enfatizzare le proprie pene, e di Cerbero noto custode degli inferi, un luogo di supplizio che riflette la condizione di pena del poeta innamorato. Nella sezione finale del carme il poeta si svincola dal suo interlocutore e, in modo non inatteso, indirizza le sue parole a Xandra, proponendole la speranza della fama raggiungibile attraverso il canto del poeta, purché questi sia mantenuto in vita da lei. Infatti, dopo avere recuperato, nelle sue varie accezioni, l'immagine del fuoco d'amore che brucia e consuma l'amante (v. 5: *Nescis, heu*[12], *quante*

---

[9] Landino indugia sul suo stato emaciato anche in 1,28,27-28: *Palletemque utinam faciem nunc cernere possis, / quantaque mi macies squalida membra notet!*. Come è noto il *pallor* era un *signum amoris*, segno distintivo della condizione dell'innamorato consumato dall'amore a partire dalla lirica saffica; anche in Plaut. *Cist.* 56 *pallidus* è detto di chi ama perdutamente e Ovidio in *ars* 1,729 afferma *palleat omnis amans: hic est color aptus amanti*. Ovviamente gli esempi sono numerosi, cito *e. g.* Hor. *carm.* 3,10,14; Ov. *am.* 2,7,10 e 3,6,25; Prop. 1,5,21 e 3,8,28; Petrarca *RVF* 15; 86,12; 93,3. L'espressione landiniana *Inque dies crescat pallor in ore mihi* riecheggia Becc. *Herm.* 1,38,15: *inque dies crescat calor*, contaminata con Becc. *Herm.* 1,9,3: *pallor in ore est*.

[10] A proposito si veda Fruyt 1989.

[11] In 1,6,7 l'attributo è in accostamento a *macero*, verbo dalla forte valenza icastica e che richiama *macies* del nostro componimento, e in triplice allitterazione *me macero miserum*: la disperazione e il tormento raggiungono le profondità dell'animo. Un antecedente in Ov. *met.* 2,775: *pallor in ore sedet, macies in corpore toto* (qui però nella figurazione dell'Invidia) ed *epist.* 11,27: *fugerat ore color, macie adduxerat artus*.

[12] Le interiezioni sono mezzi estremamente comunicativi propri del linguaggio emotivo e della *Umgangsprache*, attraverso le quali si stabilisce un rapporto

vexent mea pectora flamme, rappresentazione viva, che riecheggia Panormita *Carm*. p. 37 Cinquini-Valentini: *uror et ardentes vexant mea pectora flammae* ed è imitata, dopo Landino, anche dal Verino *Flam*. 2,2,33: *Ne miserum quantae vexant mea pectora flamae*; v. 8: *et faculis urere corda novis*, e infine la *iunctura urat Amor* in clausola al v. 14, eco ovidiana prima di tutti, si veda *am*. 3,1,20: … *urit Amor* nella medesima sede metrica), rivolge una supplica all'amata affinché lenisca il suo *furor*[13] (*furori succurris*) arrecandogli sollievo. Avviandosi verso la conclusione Landino si lascia andare ad un'amara considerazione: quale gloria otterrà Xandra in futuro e quale fama offerta dalla forza eternatrice della poesia se lascerà morire il poeta? E chi ne canterà le bellezze? Il legame che unisce il *poeta amator* alla *puella* è eterno e riconduce al concetto di donna ispiratrice del canto poetico cui si accennava in precedenza. Se il destino del poeta, nella poesia elegiaca e in quella di Landino, è strettamente dipendente dall'atteggiamento che la donna adotta nei suoi confronti (Landino, pur cantando di altre donne, applica il concetto di *servitium amoris* solo a Xandra), è pur vero che attraverso il poeta e la sua poesia la *puella* ha l'opportunità di essere ricordata presso le generazioni future. Landino racconta la sua profonda afflizione e contestualmente afferma la consapevolezza del valore del suo canto con le parole di Prop. 2,12,21-24: *Quam si perdideris, quis erit qui talia cantet*, / *(haec mea Musa levis gloria magna tua est)*, / *qui caput et digitos et lumina nigra puellae/ et canat ut soleant molliter ire pedes?* Che è in fondo il ritmo incalzante nella sequenza di interrogativi che leggiamo in Catull. 8,15-16: … *Quae tibi manet vita?/ quis nunc te adibit? Cui videberis bella?*

Landino segue Properzio nel perseguire il fine nobile che è rappresentato dalla sua attività di poeta[14].

---

interpersonale con il destinatario del messaggio. Al contempo le interiezioni rivestono una funzione 'ideativa', ossia riflettono lo stato di agitazione del soggetto dialogante; cfr. Karcevski 1941; Stankiewicz 1964; Pugliarello 1996; Altieri Biagi 1989. I poeti elegiaci ricorrono spesso ad esse per la loro valenza espressiva; cfr. ad es. Militerni Della Morte 1995. *Heu* in particolare vale ad esprimere la sofferenza attraverso il suo tono lamentoso ed è molto frequente nella lirica e nell'epica.

[13] Nella terminologia amorosa è la causa di un amore travolgente al punto da oscurare qualsivoglia capacità razionale. Cfr. Pichon 1991, 158.

[14] A proposito della recezione di Properzio in età umanistica segnalo La Penna 1977; Coppini 1981; Tateo 1987; Gavinelli 2006.

La conclusione esprime piena consapevolezza della potenzialità della poesia d'amore […] ma può comunque avere lo stesso ruolo della poesia celebrativa, anche se tesse l'elogio della donna amata[15].

E ancora, come il suo modello fa un patto con Amore per potere continuare a cantare le lodi della donna amata (*canĕre* in entrambi i poeti introduce il topos dei requisiti estetici e del portamento femminile)[16], così Landino arriva ad un patto con Xandra. La condizione è preservare il poeta dall'annientamento totale: *perdere*[17] è il secondo verbo che Landino recupera da Properzio, a conferma della lettura del passo properziano, probabile ipotesto privilegiato.

Il topos diffusissimo della *descriptio puellae* occupa la chiusa della lirica. Esso affonda le sue radici nella poesia greca e nelle Scritture, allorché si realizzò un repertorio di immagini non definito «in schemi fissi di contenuto e di forma»[18] e che sarà codificato successivamente, un repertorio destinato a sopravvivere attraverso la continuità della tradizione classica nelle letterature posteriori, medievali e umanistiche[19]. La donna diviene

---

[15] Fedeli 2005, 358.

[16] Sull'ideale elegiaco della bellezza cfr. Leary 1990.

[17] Secondo il lessico erotico è il *perire* o *deperire* dell'innamorato; cfr. *ThlL* 10,1, 1262,65, s. v. *perdo*. Sullo sfondo le parole che Euridice rivolge a Orfeo nel famoso passo virgiliano di *georg.* 4,494-495: *Quis et me … miseram et te perdidit …, quis tantus furor?,* parole di disperazione non tanto per essere stata strappata nuovamente alla vita, ma al suo amato. Con l'attributo *misera* Virgilio intende sottolineare la tragicità dell'amore, come in *Aen.* 4,420 nelle parole di autocommiserazione di Didone.

[18] Pozzi 1979, 6. Nell'antichità si prefigura principalmente un catalogo di elementi finalizzati alla descrizione della bellezza dell'eroe. Ne è un esempio la raffigurazione di Enea del quale si evidenziano in particolare gli occhi, la chioma e il prevalere del colore bianco e dell'oro (Verg. *Aen.* 1,588-593: *Restitit Aeneas claraque in luce refulsit / os umerosque deo similis namque ipsa decoram / caesariem nato genetrix lumenque iuventae / purpureum et lactos oculis adflarat honores: / quale manus addunt ebori decus, aut ubi flavo / argentum pariusve lapis circumdatur auro*), ma anche il ritratto di Scipione ad opera del Petrarca in *Afr.* 4,47-50, 67-69 e 85-88, al quale il poeta applica il medesimo concetto di bellezza impiegato per descrivere Sofonisba nel libro V dell'*Africa* e i medesimi referenti e figurati, in una *descriptio* lunga che, esaltando l'esteriorità dell'eroe, ne magnifica contemporaneamente le virtù dell'animo. Per un'ampia panoramica sul tema cfr. Curtius 1992.

[19] Il *topos* della *descriptio puellae* o *pulchritudinis* è attestato in particolare a partire dal XII secolo, ma non mancano esempi precedenti, *e. g.* le descrizioni

bella come l'Aurora in Teocrito, gli occhi sono splendenti come stelle nella descrizione di Afrodite in Hom. *Il.* 3,397, i capelli sono al pari dell'oro nel Cantico dei Cantici 5,11 o ancora in Verg. *Aen.* 4,589-590 nella caratterizzazione di Didone, nonostante sia una regina di origini non nordiche, in Ov. *epist.* 20,59 per i capelli biondi di Cidippe e *met.* 12,395-396 nella descrizione della chioma del centauro Cillario[20].

Tratto di bellezza per eccellenza è la carnagione bianca in quanto simbolo di purezza. È di ascendenza omerica, ma con una serie lunga di proposte che mettono in campo i più diversi comparanti, dall'avorio, al latte, alla neve, ai gigli e ai ligustri. Un esempio di candore femminile nella classicità latina, tra i molti, è in Verg. *Aen.* 8,608: *At Venus aetherios inter dea candida nimbos* … per cui Porfirione ad Hor. *epod.* 3,9 afferma: *candoris nomine et Vergilius in significatione pulchritudinis semper utitur*[21]. Sul

---

femminili in alcune commedie elegiache come il *Babio*, il *De tribus puellis*, l'*Alda* di Guglielmo di Blois, il *De nuncio sagacis* o il *Milo* di Matteo di Vendôme (dove la *descriptio* di Afra rappresenta uno dei momenti più alti; cfr. Busdraghi 1993. Anche nelle commedie elegiache la chioma bionda è un tratto tipico della bellezza femminile; cfr. Arnal López 2005, 445). Parallelamente anche nella produzione dei poeti di Angers troviamo testimonianze di ritratti femminili, si veda *e. g.* Balderico di Bourgueil e la sua epistola in versi a Costanza (c. 201 Tilliette). Ugualmente Rosvita apre ad un micro ritratto di Maria, protagonista dell'omonimo poemetto agiografico, mentre indugia sui caratteri della fanciulla l'autore dei *Versus Epodorienses*. «L'ampia diffusione letteraria del *topos* a partire dal XII secolo e fino all'età umanistica è da mettere in rapporto con la nuova concezione dell'amore e della sessualità elaborata dagli autori del tempo e con il mutato atteggiamento nei confronti degli autori classici e in particolare di Ovidio le cui opere – com'è noto – finirono per costituire il modello imprescindibile per l'affermazione delle nuove teorie d'amore, ossia l'amore libero e l'amor cortese» (Sivo 2007, 43).

[20] I capelli sono sempre d'oro sia per gli uomini che per le donne, poiché per i Romani la chioma bionda era un tratto aristocratico. In proposito cfr. Jax 1933, 197-198.

[21] *Candidus* è attributo atto ad esprimere un candore luminoso, che si associa alla grazia femminile e si distingue nettamente da *albus*; si veda Serv. *Verg. georg.* 3,82: *aliud est candidum esse, id est quadam nitenti luce perfusum, aliud album, quod pallori constat esse vicinum.* Rinvio per maggiori dettagli ad Andrè 1949, 25-38 e 52-59; Arias Abellan 1984, 112; Pichon 1991, 98; Bisanti 1993. In riferimento al colore del corpo il sostantivo *candor* è impiegato *e. g.* in Prop. 1,2,19: *nec Phrygium falso traxit candore maritum*; 2,25,41: *vidistis pleno teneram candore puellam* e in Ov. *am.* 3,3,5: *candida candorem roseo suffusa rubore / ante fuit.* Il candore nella poesia umanistica di stampo petrarchesco è assimilato anche al *pal-*

candore spicca il rossore delle guance, illustrato attraverso il contrasto di rose e gigli già in Teocrito nell'Idillio 20,16 che racchiude la descrizione del pastorello e quindi in Virgilio per Lavinia in *Aen.* 12,64-69, per poi essere ereditato dagli elegiaci e successivamente, attraverso Petrarca, dalla poesia del Quattro e Cinquecento, quando gusti e mode poetiche, sia in latino che in volgare, esprimevano in modo barocco e manieristico la bellezza femminile attraverso una serie di paragoni originali quali coralli, perle e pietre preziose[22].

È Massimiano che, oltre a promuovere la *medietas*, la simmetria delle parti (*eleg.* 1,80-81: *Cum media tantum dilexi ludere forma; / Maior enim mediis gratia rebus inest*), in *eleg.* 1,93-99 cataloga i tratti della *descriptio puellae* nella successione capelli d'oro, carnagione lattea, sopracciglia nere, occhi splendenti, ampia fronte, labbra rosse: *Aurea caesaries demissaque lactea cervix / vultibus ingenuis visa sedere magis. / Nigra supercilia, frons libera, lumina clara / urebant animum saepe notata meum. / Flammea dilexi modicumque tumentia labra, / quae gustata mihi basia plena darent. / In tereti collo visum est pretiosius aureum, / gemmaque iudicio plus radiare meo*[23]. Il repertorio massimianeo costituisce l'archetipo delle successive *descriptiones*, che verranno codificate nel Medioevo (si vedano ad esempio i repertori di Matteo de Vendôme applicati alla descrizione di Elena nell'*Ars versificatoria*[24] e di Alda nella commedia *Milo* o quelli di Alain di Lille che tratteggia Prudenza nell'*Anticlaudianus* 1,270-297, o ancora i cataloghi proposti da Joseph di Exeter in riferimento al ritratto di Elena nel poema *Phrygii Daretis Iliados libros* 172-207. Questi inventari saranno oggetto di teorizzazione da parte di Goffredo di Vinsauf nella *Poetria nova*[25]) con minime innovazioni, ma fino alla stereotipizzazione, che prevede la descrizione discendente dalla testa ai piedi e l'impiego del linguaggio proprio – occhi, mano, capelli etc. – o di quello metaforico - sole, stelle, oro, avorio etc.[26].

---

lor della morte, che tuttavia non compromette la bellezza femminile, come in Naldo Naldi *eleg.* 1,27,73: *Ergo, ubi dimotus, qui cygnea colla tegebat / atque palam gelidus fecerat illa lapis, / qualia viventis patuerunt ora puellae, / candida, nec turpi commaculata situ.* Per approfondimenti sull'argomento cfr. Feo 1975.

[22] Rimando senz'altro a Pozzi 1976; Pozzi 1979; Pozzi 1993.

[23] Sulla poesia elegiaca di Massimiano cfr. almeno Consolino 2009.

[24] *Ars* 1,56,7-30. Per il testo cfr. Munari 1988.

[25] *Poet.* 562-621. Su Goffredo di Vinsauf e la *Poetria nova* cfr. Faral 1962; Gallo 1971; Curry Woods 1991.

[26] «La *descriptio* letteraria può essere riconosciuta […] come il gusto esposto e

Con Petrarca assistiamo ad una consapevole distinzione di due moduli descrittivi: quello breve, dove l'attenzione si concentra sul volto (preferibilmente utilizzato dal poeta nei *Rerum vulgarium fragmenta*) e quello lungo, che offre la descrizione dettagliata di tutto il corpo e del quale il poeta offre un esempio nel ritratto di Sofonisba contenuto nel libro V dell'*Africa*[27]. Non solo, Petrarca operò in modo da snellire il fitto canone descrittivo della figura femminile. Infatti

> egli contrasse il canone perentoriamente e lo strutturò secondo rigide corrispondenze interne: infatti 1. ridusse il numero dei membri nominati ad alcune parti scelte del viso (capelli, occhi, guance, bocca) più una parte anatomica selezionata fra collo, seno, mano; 2. accentuò l'uso di metafore ben definite, preferendole all'impiego del nome proprio designante i membri elogiati; 3. ridusse il numero delle motivazioni all'alternativa di splendore e colore e per quest'ultimo ai tre dati di giallo, rosso e bianco, con rarissime eccezioni (nero per le ciglia una volta sola); 4. ridusse il numero dei comparanti alla sola rosa per il rosso, ad oro ed ambra per il giallo, lasciando invece un più ampio ventaglio di possibilità per il bianco; 5. sistematizzò i rapporti correnti fra le varie motivazioni di rosso, bianco e giallo e dei loro figuranti secondo due schemi fissi: o la ripetizione per x volte di una coppia o la disposizione dei dati secondo la collocazione asimmetrica di 2: 1; 6. sistematizzò le relazioni fra le motivazioni, evitando sul piano delle motivazioni primarie del colore la combinazione omogenea (per es. fra rose e gigli), ma evitando nello stesso tempo su quello delle motivazioni secondarie l'incontro di una coppia eterogenea (per es. perle e gigli)[28].

---

codificato per una moda fissa» (Rigo 2019, 23). O ancora può essere definita come l'applicazione di tratti che concorrono a creare un «inalterato concetto di bellezza fisica» (Pozzi 1993, 176).

[27] Petrarca all'inizio del libro V dell'*Africa* (vv. 15-59) si dilunga nella descrizione dettagliata della bellezza della regina Sofonisba secondo la tecnica medievale delle *Artes,* che prevede l'accumulo di particolari dalla testa ai piedi, ma includendo elementi di plastica classicità a illustrare il *decor foemineus*. Una fusione che per Raimondi conduce ad «un'ambivalenza irrisolta», riducendo Sofonisba ad un «anticipo statico della figura di Laura» (Raimondi 1982, 178 e 186). Tuttavia la figura di Sofonisba con la sua andatura eterea, i capelli sparsi al vento e ricadenti sul collo – simbolo di seduzione ad esempio in Ov. *met.* 10,592 in riferimento ad Atalanta o in Petron. 126,15 a proposito di Circe, ma nell'*Africa* segno di degradazione sociale, mentre è piuttosto indice di abbrutimento morale in *Fam.* 5,5,16 o 13,8,3 – ci appare tutt'altro che statica. Sofonisba è una figura lieve in movimento, come sarà l'immagine di Laura, lei stessa smaterializzata nella sua corporeità, e ha in sé un potenziale figurativo che passa alla descrizione di Laura, la bellezza assoluta. Sulla Sofonisba petrarchesca cfr. anche Gilman 1997; Voce 2008.

[28] Pozzi 1979, 7.

Landino nella lirica oggetto del presente contributo si limita ad una sintetica *descriptio extrinseca*[29], non una descrizione completa come è quella contenuta ad esempio in 1,5 dove i capelli biondi della donna sono lasciati liberi al vento (e il ricordo corre ancora a Prop. 2,1,7: *seu vidi ad frontem sparsos errare capillos*; 2,3,13: *nec de more comae per levia colla fluentes*) oppure raccolti in fermaglio d'oro, vv. 21-22: *at quae tam flavos crines collegit in auro / spargere vel ventis per sua colla dedit?*; gli occhi sono come due Luciferi, v. 26: … *gemini lumina Luciferi*; le labbra purpuree, v. 28: *purpureus superet ut sua labra color*; i denti eburnei e in mirabile serie – che ricordano, tra gli altri, quelli della Sofonisba petrarchesca –, vv. 29-30: *nec putet aequales et densos vincere dentes / egregium quamvis India mitta ebur*; il collo bianco al pari di un cigno e così la voce, vv. 31-32: *Mollius haec cygnis cantat; sed nec sua cygni / colla tamen Xandra candidiora gerunt*, poiché anche la piacevolezza dell'eloquio è un elemento della bellezza e della grazia femminile apprezzato dai poeti umanisti. O anche in 1,28 dove l'avvenenza di Xandra, nel ricordo del poeta, viene contemplata attraverso la serie canonica dello splendore del volto, gli occhi simili a stelle, il collo come quello di un cigno – come nel nostro componimento – il petto bianco come la neve, l'eleganza e la leggerezza dei movimenti: vv. 14-16: … *qualis rideat ore nitor, / sideribusque oculos similes et cygnea colla / et niveum pectus* …, v. 20: … *et in girum molliter ire pedes,* immagini che coniugano ricordi ovidiani di *met*. 1,498-499: … *videt igne micantes / sideribus similes oculos* …, e properziani, grazie all'espressione *molliter ire pedes* che è in Prop. 2,12,24. L'immagine di Xandra in 1,4 è invece racchiusa nei cenni cromatici del volto e senza concedere spazio a connotati di tipo morale né all'*urbanitas* e alla *facetudo*, indispensabili virtù coniugate alla bellezza femminile nella poesia elegiaca umanistica, doti che sono piuttosto componente di rilievo ad esempio in *Xandra* 2,4, dove è celebrata l'abilità dell'amata nel canto e nel suono della lira (e qui il ricordo va nuovamente a Prop. 1,2,27 ss.; 2,1,9-10; 2,3,17 ss.) e pure il suo *pudor*, «virtù non solo cristiana, ma qui indub-

---

[29] Seguendo Matteo di Vendôme la descrizione di una persona si distingue in *superficialis* e *intrinseca*. Si veda *Ars*. 1,74: *Et notandum quod cuiuslibet persone duplex potest esse descriptio: una superficialis, alia intrinseca; superficialis, quando membrorum elegantia describitur vel homo exterior; intrinseca, quando interioris hominis proprietates, scilicet ratio, fides, pacientia, honestas, iniuria, superbia, luxuria et cetera epytheta interioris hominis, scilicet anime, ad laudem vel ad vituperium exprimuntur*.

biamente cristiana», motivo ricorrente nella lode delle protagoniste dei canzonieri umanistici[30].

Se l'amalgama di colori sul viso femminile è una prerogativa ovidiana (si veda *e. g. met.* 3,423; 3,491; *epist.* 20,120), nel descrivere le doti fisiche di Xandra Landino opera una fusione tra Ovidio e Properzio, che in 2,12,23-24 (molto più particolareggiato in 2,3,9-22) esibisce il catalogo delle qualità fisiche di Cinzia, i cui *lumina nigra* sono come quelli che Landino loda in Xandra. La *iunctura* properziana è impiegata in parte delle liriche dedicate a Xandra, a testimoniare l'apprezzamento del poeta per l'elemento coloristico degli occhi (il nesso properziano è probabilmente l'archetipo della qualità letteraria dell'occhio di colore nero, sebbene anche Catull. 43,2 offra il dettaglio dei *nigri ocelli*, che non sono quelli di Ameana, antitesi della bellezza di Lesbia). Gli occhi di una donna bella per definizione devono essere neri[31] e questo, dunque, sarà un connotato dell'avvenenza femminile anche nella poesia neocatulliana. In Landino 1,26,2: *et nigris oculis, gena nitenti* sono gli occhi di Ginevra, donna amata dal Bembo, così anche in *carm.* 5, 54: *et posita in roseis lumina nigra genis*, ma sono soprattutto quelli di Xandra in 2,4,15: *nec narrare manus longas et lumina nigra*; 2,23,2: *et dominae lusi lumina nigra meae* 2,26,9-10: … *Sed nigra puellae / lumina* … e in *carm.* 6,15: *Sed mihi nec flavi crines nec lumina nigra, / crede, olim tanti causa furoris erant*. Il nesso è anche in Naldo Naldi *eleg.* 1,4,28, e Poliziano *eleg.* 7,4,82, l'epicedio per Albiera degli Abizzi[32]. Pontano predilige il nesso con connotazione ipocoristica *nigri ocelli* in *hendec.* 1,13,65: *conceptus calor et nigris ocellis*, un lungo componimento in dedica all'amata moglie Adriana Sassone, e *hendec.* 2,4,18: *ex*

---

[30] Coppini 2000, 298. L'autrice aggiunge che «l'aderenza al modulo properziano pone anche come "normale" la superiorità delle virtù morali su quelle fisiche, rispetto alla giustapposizione descrittiva medievale, e la vittoria del modello classico sembra implicare una concezione più sofisticata dell'innamoramento e dell'amore» (Coppini 2000, 301). Qualche altro esempio in Naldo Naldi *eleg.* 1,18,7; Vespasiano Strozzi *Erot.* 1,4,6 e Michele Marullo *ep.* 2,32,147. L'archetipo è ancora Prop. 1,2 e 1,4.

[31] Oltre Catullo e Properzio cfr. ad esempio Hor. *carm.* 1,32,11-12 e Ov. *am.* 2,4,42. *Niger* è un nero brillante, splendido, spesso opposto ad *albus*; cfr. Andrè 1949, 52-59.

[32] Sul componimento del Poliziano rimando a Bausi 2005; Degl'Innocenti Pierini 2015.

ipso speculo nigrisque ocellis / excussas Amor ingerat sagittas, gli occhi neri di Focilla[33].

Al fine di contribuire alla realizzazione di variegati effetti coloristici Landino inserisce nella *descriptio puellae* il nesso, raro, *cignea colla*[34] (prima di Landino solo nella commedia tardoantica *Querolus sive Aulularia*[35], in contesto differente e niente affatto positivo) ad indicare il cando-

---

[33] Il Pontano non insiste eccessivamente sui particolari ed è alieno da ogni completezza descrittiva nella resa della figura femminile, che viene piuttosto caricata di sensualità e voluttà, segno tipico e non topico dell'innovazione del poeta; si vedano ad esempio i ritratti di Fannia in *Parth.* 1,2; 1,5; 1,11 e 1,15 e quelli di Batilla in *hendec.* 1,14 e Stella in *hendec.* 1,28. È una sensualità che viene indirizzata «nei suoi tratti più esuberanti entro le maglie di una classicità profondamente assimilata» (Iacono 2006, 38). Da parte sua il Panormita nell'*Hermaphroditus* non inserisce descrizioni femminili in senso stretto, ma piuttosto dei tipi, che talvolta sono il frutto di una non celata misoginia, come nel caso della raffigurazione di Orsa, che in più luoghi della raccolta è il simbolo di tutto ciò che è ripugnante. Occorre inoltre ricordare che se l'elegia umanistica è il luogo della celebrazione della donna bella e dell'amore da lei suscitato, l'epigramma è la forma letteraria che custodisce, al contrario, il ritratto della donna brutta, molto spesso oggetto di attacchi mordaci e deridenti.

[34] *Colla* è poetico. Sull'uso del plurale in luogo del singolare cfr. Dimundo 1990, 122, dove viene sottolineato l'impiego frequente in Properzio del plurale *colla*, come nel nostro poeta. Virgilio impiega invece il nesso *lactea colla* (*Aen.* 8,659), che attraverso l'epica di Silio e di Stazio viene acquisito successivamente da Petrarca in *Afr.* 5,28 e da qui rifluisce in molta poesia di età umanistica dal Campanino, al Braccesi, Naldi, Poliziano, Andrelini, Molza.

[35] L'importanza del *Querolus* consiste nell'essere il solo esempio di commedia tardoantica giunto fino a noi e l'unica altra commedia latina sopravvissuta oltre a quelle plautine e terenziane. Nel cod. Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Pal. lat. 1615 del X sec., di indiscusso valore per l'edizione di Plauto, il *Querolus* è attribuito al commediografo latino. L'opera, durante tutto il Medioevo e l'Umanesimo, ha acceso l'interesse di lettori e copisti. Infatti sono diversi i codici che trasmettono integralmente la commedia: un codice del IX sec., due del X sec., uno del XI-XII sec., uno del XII sec. e uno del XV sec., senza contare i numerosi *excerpta*, che si leggono in codici del XII, XIII e XIV sec. L'*editio princeps* viene stampata a cura di Pierre Daniel nel 1564 a Parigi. Nel *Querolus*, atto secondo, scena terza, Mandrogero, uno pseudomago, spiega a un sicofante che vi sono due gradi di potere, quello di chi comanda e quello dei sudditi. Al secondo grado di potere appartengono: 1) i pianeti, 2) le oche; 3) i cinocefali. Le oche, che nel servire i potenti non sono in grado di interpretare correttamente i loro desideri, hanno il collo lungo come i cigni, che non è affatto una qualità, bensì uno

re del collo femminile unito alla sua sinuosità. La *iunctura* è cara a Landino, che ad essa ricorre in vari luoghi della *Xandra*, *e. g.* in 1,28,15; 2,4,2; 2,23,48; 2,26,10; 3,17,26; *carm.* 6,32 anche per comodità metrica, collocandola sempre nella medesima posizione del verso; in 1,5 Landino ricorre alla *variatio*, anch'essa rara, *cygni colla*. Ne apprezzano il valore poetico i discepoli di Landino Ugolino Verino, che in *Flam.* 1,11,27: *Caesaries illi per cygnea colla fluebat* accenna alla chioma di Apollo che copre il suo collo cigneo e in *Flam.* 2,50,47: *Spargite nunc passos per cygnea colla capillos*, dedica versi delicati all'elogio di Lisia, fanciulla amata dal poeta dopo Fiammetta e venuta a mancare ancora giovane; e pure Naldo Naldi che in *eleg.* 1,27,73: *Ergo, ubi dimotus, qui cygnea colla tegebat* loda la bellezza di Alba anche da morta[36]. Il nesso è rintracciabile anche in Boiardo *past.* 5,11,68: *Perque humeros, ludens, per cygnea colla volabat*[37]. L'ultima nota cromatica è il colorito roseo del volto, che arricchisce il contesto di un'intonazione affettiva: *roseam faciem*, dove *roseus* è un rosa pallido, associato alla nozione di giovinezza.

Les poètes y ont recours puor qualifier les differentes parties du corp feminine, seins (Catull. LV, 12), joues (Virg. *Aen.* XII 606), doigts (Lydia, 11), teint (Ov. *Am.* III, 3,5) et du corps des desse (*Aen.* I, 402)[38].

---

strumento ingannevole, perché la lunghezza del collo le porta a curiosare in ogni dove e la somiglianza con il cigno le induce ad ostentare una nobiltà inesistente. In tal modo cercano di circuire coloro che confidano nel loro ascendente presso i potenti, in realtà soddisfano unicamente la loro avidità. In generale sull'epoca di composizione e sull'autore si veda Masera 1991; Jacquemard - Les Saos 1994, VII-XXIV.

[36] Si veda *supra*, n. 21. A proposito della *Flametta*, una raccolta di 82 elegie d'amore, rimando a Wilson 2016; per approfondimenti sulla lirica di Naldo Naldi cfr. Bottiglioni 1913, 45-58, 189-191, 207-212; Juhász 1934 (cfr. Kristeller 1956, 385-389); Martelli 1985.

[37] L'ecloga mette in scena i due giovani pastori Lycanor e Menalca (il secondo coincide con il personaggio virgiliano), i quali lamentano l'assenza di due validi contendenti, Bargo e Titiro, identificati rispettivamente con Battista Guarini, che abbandonò la poesia pastorale per dedicarsi all'attività di educatore, e con Tito Vespasiano Strozzi, autore di ecloghe (e anche di elegie ed epigrammi), dedicatosi poi alla composizione del poema epico *Borsias*. All'interno del racconto di amori infelici (quello di Menalca) e felici (quello di Lycanor) è collocata la descrizione della *puella* di Lycanor fotografata in tutto il suo splendore dopo un bagno, con accenti ispirati al Petrarca e ad Ovidio; cfr. Butcher 2016.

[38] Andrè 1949, 112-113.

Gli esempi riportati – ai quali se ne potrebbero affiancare molti altri – attestano l'inclusione di Cristoforo Landino poeta d'amore in quella linea di continuità che per l'elegia parte da Callimaco e giunge a Francesco Petrarca passando per Properzio (punto di riferimento essenziale per la *Xandra*, ma senza dimenticare l'apporto fondamentale di Catullo e le risonanze ovidiane che affiorano in tutta l'opera), poeti evocati dallo stesso poeta anche in riferimento alla *descriptio puellae*. Accanto a questo topos, nella cui sintesi si evidenziano soprattutto dati cromatici che Landino in qualche modo cerca di rendere personali con l'introduzione di nuove *iuncturae*, troviamo l'adesione al canone elegiaco nell'autorappresentazione di un uomo consumato, anche nel fisico, da un amore irrisolto, accompagnata dalle immagini consuete del fuoco della passione.

Bibliografia

Albanese 1999 = G. Albanese, Civitas Veneris: *percorsi dell'elegia umanistica intorno a Piccolomini*, in F. Santucci - G. Catanzaro (a cura di), *La poesia umanistica latina in distici elegiaci*, Atti del Convegno internazionale Assisi (15-17 maggio 1998), Assisi 1999, 125-164.

Altieri Biagi 1989 = M. L. Altieri Biagi, *Linguistica essenziale*, Milano 1989.

Andrè 1949 = J. Andrè, *Étude sur les termes de couleur dans la langue latine*, Paris 1949.

Arias Abellan 1984 = C. Arias Abellan, Albus-candidus, ater-niger *and* ruber-rutilus *in Ovid's Metamorphoses. A structural research*, «Latomus» 43, 1984, 111-117.

Arnal López 2005 = L. Arnal López, *El uso de la* descriptio pulchritudinis *en la comedia elegíacas medievales*, in M. Diaz y Diaz - J. M. Diaz de Bustamante (edd.), *Poesia latina Mediaval (siglos V-XV)*, Actas del IV Congreso del Internationales Mittellateinerkomitee, Santiago de Compostela, 12-15 de septembre de 2002, Firenze 2005, 437-449.

Bausi 2005 = F. Bausi, *L'*Epicedion in Albieram *di Angelo Poliziano: testo e versione semipoetica*, «Yale Italian Poetry» 8, 2005, 215-247.

Bisanti 1993 = A. Bisanti, *Il "Contrasto" fra la monaca e il chierico nel cod. F. M. 17 della Biblioteca Regionale Centrale di Palermo*, «Orpheus» 14, 1993, 76-108.

Bottiglioni 1913 = G. Bottiglioni, *La lirica latina in Firenze nella seconda metà del secolo XV*, Pisa, 1913.

Bradner 1954 = L. Bradner, *The Neo-latin epigram in Italy in the fifteenth Century*, «Medievalia et Humanistica» 8, 1954, 62-70 (= *Das neulateinische Epigramm des fünfzehnten Jahrhundert in Italien*, in G. Pfhol (ed.), *Das Epigramm*, Darmstadt 1979, 197-211).

Buck 1947 = A. Buck, *Dichtung und Dichter bei Christophorus Landinus. Ein Beitrag zur Dichtungslehere des italienischen Humanismus*, «RomForsch» 58-59,

1947, 233-246 (= A. Buck, *Italienische Dichtungsleheren vom Mittelalter bis zum Ausgang der Renaissance*, Tübingen 1952, 87-100).

Busdraghi 1993 = P. Busdraghi, *La* descriptio pulcritudinis *nei manuali di retorica del XII e XIII secolo*, «StudUmanistPiceni» 13, 1993, 43-47.

Butcher 2016 = J. Butcher, Dum faciles versus oblectant. *Sulle egloghe latine di Boiardo*, Napoli 2016.

Cardini 1973 = R. Cardini, *La critica del Landino*, Firenze 1973.

Cardini-Coppini 2009 = R. Cardini - D. Coppini, *Il rinnovamento umanistico della poesia. L'epigramma e l'elegia*, Firenze 2009.

Celenza 2006 = C. Celenza, *The Lost Italian Renaissance: Humanists, Historians, and Latin's Legacy*, Baltimore 2006.

Charlet 2005 = J. L. Charlet, *État présent prospectif des recherches sur les poèmes latins de C. Landino*, in J. Leeker - E. Leeker (a cura di), *Text-Interpretation-Vergleich*, Festschrift für Manfred Lentzen zum 65. Geburtstag, Berlin 2005, 151-168.

Chatfield 2008 = M. P. Chatfield (ed.), *Cristoforo Landino, Poems*, Cambridge, Mass. - London 2008.

Consolino 2009 = F. E. Consolino, *L'elegia secondo Massimiano*, in R. Cardini - D. Coppini (a cura di), *Il rinnovamento umanistico della poesia. L'epigramma e l'elegia*, Firenze 2009, 183- 224.

Coppini 1981 = D. Coppini, *Properzio nella poesia d'amore degli umanisti*, in F. Santucci - S. Vivona (a cura di), *Colloquium Propertianum (Secundum)*, Atti (Assisi, 9-11 novembre 1979), Assisi 1981, 169-201.

Coppini 1990 = D. Coppini (a cura di), *Antonii Panormitae Hermaphroditus*, Roma 1990.

Coppini 1997 = D. Coppini, Dummodo non castum. *Appunti su trasgressioni, ambiguità, fonti e cure strutturali nell'*Hermaphroditus *del Panormita*, in V. Fera - G. Ferraù (a cura di), *Filologia umanistica*, Per Gianvito Resta, Padova 1997, 407-427.

Coppini 2000 = D. Coppini, *Ritratti al femminile nella poesia latina del Quattrocento*, in G. Lazzi - P. Viti (a cura di), *Immaginare l'autore. Il ritratto del letterato nella cultura umanistica*, Atti del Convegno di Studi, Firenze 2000, 291-327.

Curry Woods 1991 = M. Curry Woods, *A medieval Rhetoric Goes to School and the University: the Commentaries on the Poetria Nova*, «Rhetorica» 9, 1991, 55-65.

Curtius 1992 = E. R. Curtius, *Eroi e sovrumani*, in *Letteratura europea e medioevo latino*, Firenze 1992.

Degl'Innocenti Pierini 2015 = R. Degl'Innocenti Pierini, *L'epicedio di Angelo Poliziano per Albiera degli Albizi: tradizione classica e contaminazione di generi*, in T. Baier - T. Dänzer - F. Stürner (hrsg.), *Angelo Poliziano. Dichter und Gelehrter* (NeoLatina 24), Tübingen 2015, 1-28.

Dimundo 1990 = R. Dimundo, *Properzio 4, 7. Dalla variante di un modello letterario alla costante di una unità tematica*, Bari 1990.

Faral 1962 = E. Faral, *Les arts poétiques du XIIe et du XIIIe siècle*, Paris 1962.
Fedeli 2005 = P. Fedeli (a cura di), *Properzio, Elegie libro II*, introduzione, testo e commento, Cambridge 2005.
Feo 1975 = M. Feo, *Pallida no, ma più che neve bianca*, «Giornale Storico della Letteratura Italiana» 152, 1975, 321-361.
Freyburger 2016 = G. Freyburger, *Le Commentaire d'Horace de Landino et la* Xandra, in W. Kofler - A. Novokhatko (hrsg.), *Cristoforo Landinos Xandra und die Transformationen römischer Liebesdichtung im Florenz des Quattrocento*, Tübingen 2016, 223-233.
Fruyt 1989 = M. Fruyt, *Étude sémantique des "diminutifs" latins: les suffixes* -ulus, -culus, -ellus, -illus…*dé-substantivaux et dé-adjectivaux*, «Cahiers de l'Institut de linguistique de Louvain» 15, 1989, 127-138.
Gallo 1971 = E. Gallo, *The Poetria Nova and its Sources in Early Rhetorical Doctrine*, Paris 1971.
Gavinelli 2006 = S. Gavinelli, *The reception of Propertius in Late Antiquity and Neolatin and Renaissance Literatur*, in H. C. Günter (ed.), *Brill's Companion to Propertius*, Leiden 2006, 399-415.
Gilman 1997 = D. Gilman, *Petrarch's Sophonisba: Seduction, Sacrifice, and Patriarchal Politics*, in B. K. Gold - P. A. Miller - C. Platter (eds.), *Sex and Gender in Medieval and Renaissance Texts. The Latin Tradition*, Albany 1997, 111-138.
Hausmann 1972 = F. R. Hausmann, *Untersuchungen zum neulateinischen Epigramm Italiens in Quattrocento*, «HumLov», 21, 1972, 1-35.
Iacono 2006 = A. Iacono, *"Descrivere il corpo dell'amata": Giovanni Gioviano Pontano Parthenopeus I 2 tra disinibizione giovanile e senile compostezza*, «Atlante. Revue d'Études Romanes» 5, 2006, 12-38.
Jacquemard-Les Saos 1994 = C. Jacquemard-Les Saos (ed.), *Querolus (Aulularia). Le Grincheux (comédie de la petite marmite)*, texte établi et traduit, Paris, 1994.
Jax 1933 = K. Jax, *Die Weibliche Schönheit in der griechischen Dichtung*, Innsbruck 1933.
Juhász 1934 = L. Juhász, *Naldus de Naldis, Elegiarum libri III*, Leipzig 1934.
Karcevski 1941 = S. Karcevski, *Introduction à l'étude de l'interjection*, «CFS» 1, 1941, 57-75.
Kofler-Novokhatko 2016 = W. Kofler - A. Novokhatko (edd.), *Cristoforo Landinos* Xandra *und die Transformationen römischer Liebesdichtung im Florenz des Quattrocento*, Tübingen 2016.
La Penna 1977 = A. La Penna, *Appunti sulla fortuna di Properzio*, in *L'integrazione difficile. Un profilo di Properzio*, Torino 1977, 250-299.
Leary 1990 = T. J. Leary, *That's. What Little Girls Are Made Of: the Charms of Elegiac Women*, «LCM» 15, 1990, 152-55.
Martelli 1985 = M. Martelli, *Le Elegie di Naldo Naldi*, in R. Cardini - E. Garin - L. Cesarini Martinelli - G. Pascucci (a cura di), *Tradizione classica e letteratura umanistica*, Per Alessandro Perosa, 1, Roma 1985, 307-332.

Martellotti 1960 = G. Martellotti, *Petrarca e Marziale*, «RCCM» 2, 1960, 388-393.

Masera 1991 = A. Masera, Querolus sive Aulularia. *La nuova cronologia e il suo autore*, Firenze 1991.

Militerni Della Morte 1995 = P. Militerni Della Morte, *La funzione delle interiezioni nella elegia di Tibullo e Properzio*, «BStudLat» 25, 1995, 35-58.

Müller 2007 = G. Müller, *Zwischen Properz und Petrarca. Strategien der* aemulatio *im* Xandra-*Zyklus des Cristoforo Landino*, in M. Föcking - G. Müller (hrsg.), *Abgrenzung und Synthese: Lateinische Dichtung und volkssprachliche Traitionen in Renaissance und Barock*, Heidelberg 2007, 133-164.

Munari 1988 = F. Munari (ed.), *Mathei Vindocinensis, Opera*, 3, *Ars versificatoria*, Roma 1988.

Kristeller 1956 = P. O. Kristeller, *Studies in Renaissance thoughts and letters*, Roma 1956.

Perosa 1939 = A. Perosa (ed.), *Christophori Landini Carmina omnia*, ex codicibus manuscriptis, Firenze 1939.

Perosa 2000 = A. Perosa, *Sulla data della «Xandra»*, in P. Viti (a cura di), *Studi di filologa umanistica*, 2, *Il Quattrocento fiorentino*, Roma 2000, 149-158.

Pichon 1991 = R. Pichon, *Index verborum amatoriorum*, Hildesheim-Zürich-New York 1991.

Pieper 2008 = C. Pieper, Elegos redolere Vergiliosque sapere: *Cristoforo Landinos Xandra zwischen Liebe und Gesellschaft*, Hildesheim 2008.

Pompeo 1971 = G. Pompeo, *Cristoforo Landino e l'umanesimo volgare*, Napoli 1971.

Pozzi 1976 = G. Pozzi, *Codici, stereotipi, topoi e fonti letterarie*, in *Intorno al codice*, Atti del III Convegno dell'Associazione italiana di studi semiotici (AISS), Pavia, 26-27 settembre 1975, Firenze 1976, 37-76.

Pozzi 1979 = G. Pozzi, *Il ritratto della donna nella poesia d'inizio Cinquecento e la pittura di Giorgione*, «Lettere italiane» 1, 1979, 3-28.

Pozzi 1993 = G. Pozzi, *Nota additiva alla* descriptio puellae, in *Sull'orlo del visibile parlare*, Milano 1993, 173-184.

Prete 1979 = S. Prete, *Some observations on epigram in the Quattrocento*, «RPL» 2, 1979, 263-272.

Pugliarello 1996 = M. Pugliarello, "Interiectio": *espressività e norma nella teoria grammaticale latina*, «BStudLat» 26, 1996, 69-81.

Raimondi 1982 = E. Raimondi, *Ritrattistica petrarchesca*, in *Metafora e storia. Studi su Dante e Petrarca*, Torino 1982, 163-187.

Rigo 2019 = P. Rigo, *Sofonisba e le 'altre'* descriptiones. *Analisi della figura retorica nelle opere di Petrarca*, «Arzanà. Cahiers de littérature médiévale italienne» 20, 2019, 22-42.

Sivo 2007 = F. Sivo, *Il ritratto della bella donna. Parole e immagini di un canone*, in A. Paravicini Bagliani - J.-M. Spieser - J. Wirth (a cura di), *Le portrait. Le représentation de l'individu*, Firenze 2007, 35-55.

Stankiewicz 1964 = E. Stankiewicz, *Problem of Emotive Language*, in Th. A. Sebeok - A. S. Hayes - M. C. Bateson, (eds.), *Approaches to Semiotics*, The Hague, 239-264.

Stroh 1983 = W. Stroh, *Die Ursprünge der römischen Liebeselegie*, «Poetica» 15, 1983, 205-246.

Tateo 1987 = F. Tateo, *Properzio nella poesia latina del Quattrocento* in S. Pasquazi (a cura di), *Properzio nella letteratura italiana*, Atti del convegno nazionale (Assisi 15-17 novembre 1985), Roma 1987, 41-64.

Tonelli 1998 = N. Tonelli, *Petrarca, Properzio e la struttura del Canzoniere*, «Rinascimento» s. 2, 38, 1998, 249-316.

Tonelli 2009 = N. Tonelli, *Landino: la* Xandra, *Petrarca e il codice elegia*, in R. Cardini - D. Coppini (a cura di), *Il rinnovamento umanistico della poesia. L'epigramma e l'elegia*, Firenze 2009, 303-320.

Voce 2008 = S. Voce (a cura di), *Francesco Petrarca, Africa Libro V*, Cesena 2008.

Wenzel 2010 = A. Wenzel, *Die* Xandra-*Gedichte des Cristoforo Landino*, Heidelberg 2010.

Wilson 2016 = A. M. Wilson (a cura di), *Ugolino Verino*, *Fiammetta*, *Paradise*, edited and translated, Cambridge 2016.

Abstract: Cristoforo Landino's love poetry is a homage to the classical elegiac tradition, which stretches from Callimachus to Francesco Petrarca through Propertius (the latter being an essential point of reference for the poem *Xandra*), poets to whom Landino refers and models his poetry not only to describe his pains of love, but also to give life to a short portraiture of his beloved Xandra, giving his own contribution to the widespread topos of the *descriptio puellae* by introducing an unusual *iunctura* in amorous contexts.

Stefania Voce
stefania.voce@unipr.it

Il tema della sapienza nel *Margite* pseudo-omerico

Paola Bassino

Fra le numerose opere attribuite ad Omero nell'antichità, principalmente fra l'età arcaica e l'età classica, il *Margite* è una di quelle che ha suscitato il dibattito più acceso e duraturo riguardo svariate problematiche, quali attribuzione, datazione, trasmissione, e interpretazione del testo. Il *Margite* fa parte di quei poemi, la maggior parte dei quali sono andati perduti, definiti collettivamente παίγνια dal filosofo neoplatonico Proclo (V sec. d. C.) nella *Vita di Omero* inclusa nel primo libro della sua *Crestomazia*[1]. Risalente all'età arcaica e datato dagli studiosi moderni fra l'VIII e il VI sec. a. C.[2], secondo la tarda e dibattuta testimonianza di Eustrazio (circa 1050-1120) il poemetto era già in circolazione e attribuito a Omero ai tempi di Archiloco[3]. Si caratterizza per la sua peculiare struttura metrica, che vede una rara alternanza di giambi ed esametri[4], certa-

[1] Procl. *Vit. Hom.* 9 (*Margite* T10 Gostoli): οἱ μέντοι γε ἀρχαῖοι καὶ τὸν Κύκλον ἀναφέρουσιν εἰς αὐτόν. προστιθέασι δ' αὐτῷ καὶ παίγνιά τινα· Μαργίτην, Βατραχομαχίαν ἢ Μυομαχίαν, †ἕν τε πακτίον αἶγα†, Κέρκωπας, Κενούς. I frammenti e le testimonianze di questi testi sono raccolti da West 2003, 224-293 sotto il nome collettivo di «Homeric apocrypha». Anche il lessico Suda, *s. v.* Ὅμηρος 6, attribuisce ad Omero dei παίγνια pur senza menzionare esplicitamente il nostro *Margite*. Si veda anche Gostoli 2007, 16 per una discussione di queste attribuzioni.

[2] Fra gli studiosi che più in dettaglio e più di recente hanno affrontato la questione, Gostoli 2007, 11-13 propone l'VIII o inizio VII sec. a. C.; West 2003, 227 propone il tardo VI sec. a. C.; Bossi 1986, 41-43, in linea con la sua attribuzione del poemetto a Senofane, propone il V sec. a. C. È possibile, come suggerito da alcuni studiosi, che del *Margite* siano esistite diverse redazioni, di cui sarebbero attestazione P. Oxy. 2309, P. Oxy. 3963, e P. Oxy. 3964. Si veda per esempio Forderer 1960 e Gostoli 2007, 26 ss.

[3] Eustr. *in EN* 6,7 (*Margite* T1 Gostoli): μνημονεύει δὲ αὐτῆς οὐ μόνον αὐτὸς Ἀριστοτέλης ἐν τῷ πρώτῳ περὶ ποιητικῆς (T3), ἀλλὰ καὶ Ἀρχίλοχος καὶ Κρατῖνος (fr. 368 K.-A.) καὶ Καλλίμαχος ἐν τοῖς Ἐπιγράμμασι (fr. 397 Pf.), καὶ μαρτυροῦσιν εἶναι Ὁμήρου τὸ ποίημα. Il nome di Archiloco è tuttavia corretto da alcuni studiosi con il nome di Aristofane, o con Ἀρχίλοχοι, il titolo di una commedia di Cratino. Si veda in proposito Gostoli 2007, 11-13.

[4] Stando ai frammenti disponibili, si tratta di un'alternanza che non segue un *pattern* preciso ed è molto rara nella poesia greca arcaica. Si trova in uno dei più

«Commentaria Classica» 9, 2022, 107-120. ISSN 2283-5652 ISBN 9788894543131

mente da mettere in relazione con il suo carattere eroicomico. Il protagonista è infatti l'eroe eponimo Margite, un uomo senza qualità vittima di diverse buffe disavventure, anche in campo sessuale[5]. L'attribuzione ad Omero è certamente legata a doppio filo con il frammento 1:

> ἦλθέ τις ἐς Κολοφῶνα γέρων καὶ θεῖος ἀοιδός,
> Μουσάων θεράπων καὶ ἑκηβόλου Ἀπόλλωνος,
> φίλης ἔχων ἐν χερσὶν εὔφθογγον λύρην.
>
> venne a Colofone un vecchio, divino aedo,
> ministro delle Muse e di Apollo saettatore,
> tenendo in mano la lira sonora[6].

Questa figura di vecchio e divino aedo che giunge a Colofone rispecchia la tradizionale rappresentazione di Omero quale appare nelle biografie del poeta, cosicché la paternità omerica del *Margite* trova fra i versi stessi del poema ispirazione e duratura conferma[7]. Questa non fu infatti messa in dubbio almeno fino ai tempi di Aristotele, il quale notoriamente vedeva nel *Margite* addirittura un precursore della commedia, e quindi in Omero l'inventore della forma del genere comico (τὸ τῆς κωμῳδίας σχῆμα)[8]. In epoca più tarda si cominciarono a formulare dei dubbi sull'at-

antichi esempi di iscrizione poetica in greco, la coppa di Nestore (VIII sec. a. C.), sulla quale si veda Filos 2014, e in un componimento di Senofane di Colofone (21 B 14 DK). Per ulteriori riferimenti e analisi riguardo questa struttura metrica si rimanda a West 2003, 226 e Tsantsanoglou 2011.

[5] Si vedano per esempio i frammenti 7 e 8 Gostoli.

[6] *Margite* fr. 1 Gostoli. Testo e traduzione per i frammenti del *Margite* sono tratti da Gostoli 2007.

[7] Graziosi 2002, 62-79 e Condello 2007 analizzano le connessioni fra il frammento 1 del *Margite*, la biografia omerica (e la tradizione colofonia in particolare), e il problema dell'attribuzione dell'opera. Giova anche, per completezza, ricordare brevemente il dibattito a proposito della posizione di questo frammento all'interno del poema. Mentre West 2003 e Morelli 2007 ritengono che questo ne vada considerato l'esordio, Gostoli 2000 e 2007, 20-25, 44, 71-74 ipotizza che sia una σφραγίς simile a quella dell'*Inno ad Apollo* (172 ss.) che poteva trovarsi in altri punti dell'opera.

[8] Arist. *Po*. 1448b24 (*Margite* T3 Gostoli), passo di tutt'altro che facile interpretazione su cui si veda almeno, fra gli altri, Segoloni 1999 (secondo cui Aristotele, dando credito alla tradizionale attribuzione omerica del *Margite* e facendo di Omero il rispettabile precursore non solo della tragedia ma anche della commedia, difendeva la poesia dagli attacchi platonici), insieme alla discussione di Gostoli 2007, 16.

tribuzione omerica del *Margite*, o negandola *tout court*, o sostenendo che Omero compose sì l'opera, ma quando ancora era giovane e inesperto[9]. Nonostante le scarse tracce rimaste di quest'opera e della sua comunque non trascurabile influenza sulla letteratura di età successive, il *Margite* sembra dunque invitarci a formulare delle domande su tematiche complesse e importanti relative al mondo dell'epica arcaica, i suoi valori e contenuti, questioni di autorialità e canonizzazione, e rapporti fra diversi metri e diversi generi poetici; ma può anche offrire indizi per trovare risposte ad almeno alcuni di questi quesiti.

Questo contributo si propone di sottolineare come, a giudicare dai frammenti rimasti, il *Margite* dedicava spazio non solo alle disavventure comiche del protagonista, ma anche alla spiegazione della loro causa, e cioè la mancanza di σοφία di Margite. Attraverso una lettura di alcuni frammenti che evidenzi la presenza di questo tema nel poema, e tramite un confronto con altri testi poetici dell'epoca arcaica, sia epici che lirici, si vorrà mettere in luce come il *Margite* rifletta l'ideale di sapienza arcaico e pre-filosofico. Il poemetto dimostra l'importanza della σοφία per contrasto e in modo comico, illustrando quali disavventure possano accadere a coloro che ne siano sprovvisti. Uno scopo quindi piuttosto importante e serio, che la forma comica può veicolare con leggerezza, e forse proprio per questo con efficacia. Questo, come verrà illustrato nella parte finale di questo contributo, può spiegare perché certe fonti sembrino suggerire che gli antichi attribuissero al *Margite* un certo valore educativo.

Il tema della sapienza e delle competenze di Margite appare esplicitamente trattato nei frammenti 2 e 3. Il frammento 3 usa espressamente il termine σοφός per definire quel che Margite non è (*Margite* fr. 3 Gostoli = Arist. *EN* 6,7 (1141a12) *et al.*):

> τὸν δ᾽ οὔτ᾽ ἄρ σκαπτῆρα θεοὶ θέσαν οὔτ᾽ ἀροτῆρα
> οὔτ᾽ ἄλλως τι σοφόν· πάσης δ᾽ ἡμάρτανε τέχνης.

[9] D. Chr. 53,4 (*Margite* T6 Gostoli): γέγραφε δὲ καὶ Ζήνων ὁ φιλόσοφος εἴς τε τὴν Ἰλιάδα καὶ τὴν Ὀδύσσειαν, καὶ περὶ τοῦ Μαργίτου δέ· δοκεῖ γὰρ καὶ τοῦτο τὸ ποίημα ὑπὸ Ὁμήρου γεγονέναι νεωτέρου καὶ ἀποπειρωμένου τῆς αὐτοῦ φύσεως πρὸς ποίησιν. Non sfugge alla critica come questo sia in apparente contraddizione con la figura autoriale connessa con il frammento 1 Gostoli (per esempio Pòrtulas 2016, 24-27). Si veda anche, nelle prossime pagine, la testimonianza del *Certamen Homeri et Hesiodi*. Per una negazione più convinta della paternità omerica del *Margite*, si vedano Anon. *Vit. Hom.* 3,3 e Ps.-Plu. *Vit. Hom.* 1,5.

gli dèi non lo fecero zappatore né aratore
né esperto in qualcos'altro; era privo di qualsiasi competenza.

Che la sapienza venisse percepita come un tema importante nel poemetto è suggerito dal fatto che una delle fonti principali di questo frammento, Aristotele, lo abbia inserito nell'*Etica Nicomachea* all'interno della sua stessa discussione del concetto di σοφία (insieme alle altre facoltà intellettive da lui identificate, cioè τέχνη, ἐπιστήμη, φρόνησις, e νοῦς). Il filosofo distingue fra σοφία settoriale di tipo pratico e quella generale di tipo teoretico, sottolineando come il protagonista del poemetto omerico non sia stato fornito dagli dèi di alcuna abilità particolare[10]. Senza addentrarsi nelle implicazioni filosofiche della categorizzazione aristotelica[11], giova qui notare come Aristotele riconosca la presenza del tema della σοφία nel *Margite*, e lo consideri uno strumento degno di essere menzionato nella sua riflessione filosofica (e non solo in quella letteraria, come nel sopracitato passo della *Poetica*). Ma più specificamente, sfruttandolo all'interno della sua distinzione fra sapienza particolare e sapienza generale, e citando il verso in cui si dice di Margite che «gli dèi non lo fecero zappatore né aratore», il filosofo mette anche in luce come alla base della concezione della σοφία delineata nel poemetto vi sia una forte componente di esperienza settoriale e una dipendenza dal volere degli dèi. Queste caratteristiche, si vedrà fra poco, si trovano in altri frammenti del *Margite* e sono un riflesso della concezione della σοφία arcaica e prefilosofica.

Anche il dialogo pseudo-platonico *Alcibiade 2* colloca alcuni versi dal *Margite* nel contesto di una riflessione sul tema della sapienza, più precisamente nella discussione sulla possibilità di «conoscere male» (ἐπίστασθαι κακῶς). Socrate, il personaggio del dialogo a cui è affidata questa riflessione, sostiene che il conoscere male non sia possibile, e chiama in causa il divino e «sapientissimo» (σοφώτατον) Omero citando il seguente verso dal *Margite* (*Margite* fr. 2 Gostoli = Pseudo-Platone, *Alcibiade 2* 147b):

πόλλ᾽ ἠπίστατο ἔργα, κακῶς δ᾽ ἠπίστατο πάντα.
conosceva molti lavori, ma li conosceva tutti male[12].

---

[10] Arist. *EN* 6,7: εἶναι δέ τινας σοφοὺς οἰόμεθα ὅλως, οὐ κατὰ μέρος οὐδ᾽ ἄλλο τι σοφούς, ὥσπερ Ὅμηρός φησιν ἐν τῷ Μαργίτῃ.

[11] Per questo rimando alla breve ma esauriente analisi di Reeve 2013, 63-65.

[12] Ps.-Pl. *Alc. 2* 147b: οὐ γὰρ δήπου Ὅμηρόν γε τὸν θειότατόν τε καὶ σοφώτατον ποιητὴν ἀγνοεῖν δοκεῖς, ὡς οὐχ οἷόν τε ἦν ἐπίστασθαι κακῶς· ἐκεῖνος γάρ

Nonostante il carattere leggero del *Margite*, alcuni suoi versi potevano dunque essere usati all'interno di discussioni su un tema importante come la sapienza; e anche il verso trasmesso dallo Pseudo-Platone, così come la citazione aristotelica, aiuta a delineare le caratteristiche principali della σοφία presentata nel poemetto. La settorialità e la specializzazione appaiono ancora fattori determinanti. Come nel frammento 3 si dice che Margite non era σοφός in nulla e non possedeva una competenza o un mestiere particolare, così anche nel frammento 2 Margite è privo della vera sapienza in quanto manca di una specializzazione: egli conosce sì molti lavori, ma tutti male![13]

Ma quale posizione occupa l'idea di sapienza che emerge dal *Margite* nel suo più ampio contesto letterario e culturale? Partiamo da un confronto con i poemi omerici canonici. La parola σοφός non appare mai nell'*Iliade* o nell'*Odissea*, ma σοφία sì, in una singola ma utile occorrenza (*Iliade* 15,410-413)[14]:

410 ἀλλ᾽ ὥς τε στάθμη δόρυ νήιον ἐξιθύνει
τέκτονος ἐν παλάμῃσι δαήμονος, ὅς ῥά τε πάσης

ἐστιν ὁ λέγων τὸν Μαργίτην [...]. Anche in questo caso, come per Aristotele, la citazione non è priva di forti implicazioni filosofiche e il testo sembra addirittura re-interpretare il senso del verso per accomodarle. Come spiegato nel commento di Gostoli 2007, 74 ss. Socrate afferma che ciò che Omero intende dire in realtà è che Margite conosce molti lavori, ma è un male per lui conoscerli tutti, cosicché il senso dei versi viene reso coerente con la teoria espressa da Socrate nel passo che li precede: «il sapere molte cose (πολυμαθία), quando non è accompagnato dalla scienza di ciò che è il meglio sempre in ogni caso (ἐπιστήμη), poche volte è utile e spesso danneggia» (146d7-148a8).

[13] C'è poi un altro verso che può forse essere messo in relazione ai due frammenti appena discussi, *Margite* fr. 5 Gostoli (Zenob. 5,68 *et al.*): πόλλ᾽ οἶδ᾽ ἀλώπηξ, ἀλλ᾽ ἐχῖνος ἓν μέγα («la volpe conosce molti espedienti, il riccio sa una cosa sola, grande»). Attribuito dagli antichi sia ad Omero che ad Archiloco (si veda Lavigne 2016, 97), gli editori moderni lo hanno collegato al *Margite* su base metrica e contenutistica. In esso si contrappone la varietà di metodi difensivi posti in atto dalla volpe a quello conosciuto dal riccio (il chiudersi su se stesso), unico sì ma sempre efficace. Sembra plausibile che il messaggio sia simile ai frammenti 2 e 3: la competenza e la sapienza devono essere non sparpagliate su diversi fronti, ma solidamente focalizzate su uno. Si veda anche il commento di Gostoli 2007, 77.

[14] Aristarco notò che la parola σοφία in questo passo è un *hapax* nei poemi omerici, ed è riferito non a una conoscenza teoretica ma pratica (sch. b *ad* 15,412: ὅτι ἅπαξ ἐνταῦθα σοφίαν ὠνόμασε, καὶ οὐ τὴν λογικήν ἀλλὰ τὴν τεκτονικὴν τέχνην). Si veda la discussione di Janko 1992, 271.

> εὖ εἰδῇ σοφίης ὑποθημοσύνῃσιν Ἀθήνης,
> ὣς μὲν τῶν ἐπὶ ἶσα μάχη τέτατο πτόλεμός τε.
>
> Come la livella appiana il legno della nave nelle mani di un abile artigiano, che possiede bene ogni competenza grazie ai consigli di Atena, così guerra e battaglia per loro si trascinavano eque.

A questo punto del libro quindicesimo dell'*Iliade*, gli Achei e i Troiani sono impegnati in battaglia, ma nessuna della due schiere riesce a prevalere sull'altra. Il poeta impiega una similitudine per illustrare che il combattimento sta procedendo in modo equo e piano come il legno della nave dopo che vi è passata la livella di un artigiano. È proprio quest'artigiano (τέκτων, verso 411) l'unica figura nel poema a cui viene attribuita la σοφία, per grazia di Atena. Il *Margite*, dunque, condivide la stessa visione della sapienza dell'*Iliade*, dove appare come un sapere tecnico e specializzato, che è per chi ne è in possesso un dono offerto dagli dèi[15].

Questa visione, peraltro, viene condivisa dalla poesia arcaica più in generale. La parola σοφός (o altre dello stesso campo semantico) viene usata, per esempio, da Esiodo in relazione alla navigazione e da Archiloco al timoniere; da Teognide in connessione con la metallurgia; e anche da Solone e Ibico, fra gli altri, a proposito della poesia[16]. Essere σοφός è una

[15] L'importanza, per gli eroi omerici, dell'essere competenti ed anzi eccellere in un campo specifico è anche enfatizzata dall'uso di certi epiteti che evidenziano un'abilità particolare in virtù della quale un eroe si distingue dagli altri. Yamagata 2012, 448, spiega come molti epiteti rappresentino delle caratteristiche uniche o quasi di un individuo, che verranno poi amplificate nel testo e influenzeranno dunque lo sviluppo dell'azione. Si veda anche Hainsworth 1993, 45, il quale sottolinea che «heroes … embody one trait of character and, being supermen, embody it to excess».

[16] Hes. *Op*. 649: οὔτέ τι ναυτιλίης σεσοφισμένος οὔτέ τι νηῶν; Archil. fr. 211 West: τρίαιναν ἐσθλὸς καὶ κυβερνήτης σοφός; Thgn. 119-120: χρυσοῦ κιβδήλοιο καὶ ἀργύρου ἀνσχετὸς ἄτη, / Κύρνε, καὶ ἐξευρεῖν ῥᾴδιον ἀνδρὶ σοφῷ; Ibyc. 151,23 Davies: Μ̣οίσαι σ̣εσοφι̣[σ]μέναι; Sol. fr. 13,51-52 West: ἄλλος Ὀλυμπιάδων Μουσέων πάρα δῶρα διδαχθείς, / ἱμερτῆς σοφίης μέτρον ἐπιστάμενος. Per una lista più esauriente delle occorrenze arcaiche di σοφία e termini connessi si veda Kerferd 1976, 26, West 1978, 319, Kurke 2011, 98 n. 7. La testimonianza di Esiodo è particolarmente interessante in quanto conferma tutte le caratteristiche principali della sapienza arcaica emerse dalla presente analisi. Il poeta sottolinea la settorialità della σοφία arcaica sostenendo di non essere σεσοφισμένος nella navigazione; allo stesso tempo, Esiodo rimarca l'importanza dell'aiuto divino

dote, un dono, che si applica a diverse sfere; il discrimine non è tanto il dominio su cui si possiede o esercita la sapienza, ma l'eccellenza che vi si dimostra, e – si può aggiungere, seguendo le riflessioni di Helms – il contributo che il σοφός offre all'avanzamento della società sulla base della sua competenza, creando e trasformando oggetti o energie e imponendo ordine e civiltà sul caos[17].

La sapienza nel mondo epico arcaico è dunque legata all'azione e all'effetto tangibile e positivo di questa, cosicché l'eroe deve dimostrare di essere tale non solo a parole ma anche compiendo atti eroici. Questo traspare, per esempio, dall'insegnamento che Fenice impartisce ad Achille: essere un buon oratore ma anche un buon esecutore di azioni (*Il.* 9,443: μύθων τε ῥητῆρ᾽ ἔμεναι πρηκτῆρά τε ἔργων)[18]. Anche questo aspetto della sapienza arcaica è visibile, sempre per contrasto, nel *Margite*, sul cui protagonista si dice infatti (*Margite* fr. 4 Gostoli = Teodoro Metochita, *Miscellanea* 76 p. 510 Müller Kiessling):

> μηδὲν πονέων τε μηδενός τ᾽ ἐπαΐων
> non si impegna in nessun lavoro e non si intende di nulla[19].

(delle Muse in particolare) grazie al quale acquisisce sufficiente competenza a proposito di navigazione da poter parlarne nella sua poesia – un ambito nel quale, sempre grazie alle Muse, ha invece una competenza tale da aver trionfato in un prestigioso agone poetico. La σοφία umana è dunque, per Esiodo, legata a un ambito particolare, e sono gli dèi a concederla e decidere quale ne sia l'ambito: navigazione, poesia, entrambi, o nessuno. Questo è peraltro un passo denso di significati meta-poetici con il quale Esiodo ha voluto sancire la sua σοφία poetica in modo competitivo, e che ha ispirato la leggenda dell'agone poetico con Omero. La letteratura in proposito è vasta, ma si veda almeno Bassino 2018, specialmente pp. 5-7, e la bibliografia ivi citata. Si veda anche Griffith 1990, 188-190 più generalmente per l'importanza della σοφία nella poesia arcaica come criterio nelle competizioni.

[17] Helms 1993, in particolare 69-87. Per altri studi sulla σοφία in età arcaica e il suo sviluppo, si vedano, fra gli altri, Lloyd 1987 e Laks 2018. Particolarmente rilevante è lo studio della sapienza pre-filosofica proposto da Kurke 2011, 95-124, che a pagina 98 definisce σοφία come «supreme skill in some domain» e osserva che «precisely because of its divine sources and fields of application, we might say simply that σοφία is always a superlative».

[18] Klooster 2018, 65 studia l'importanza di questo concetto per la definizione dell'ideale eroico in Omero. Più in generale sull'importanza dell'azione nel mondo epico, si vedano anche le considerazioni di Hainsworth 1993, 47.

[19] Il verso come proposto da Gostoli è una ricostruzione a partire dal testo di Teodoro: καὶ ξυμβαίνει πολλάκις δυσπραγήματα, καὶ βιωτέον ἂν εἴη, εἰ καὶ ὅλως

Margite non solo non sa nulla, ma non sa nemmeno fare nulla. La conseguenza della sua mancanza di sapienza è catastrofica, ma se questo nell'epica eroica si tradurrebbe, per esempio, in una sconfitta o morte in battaglia, per Margite si traduce in qualcosa di certamente più leggero e dall'effetto comico, cioè nel non sapere come fare per unirsi sessualmente alla moglie, se l'avesse generato il padre o la madre, o contare oltre al cinque[20]. Si vede dunque come il *Margite*, ancora tramite un ribaltamento comico, sottolinei un altro valore fondamentale del mondo epico, e cioè la capacità di usare la propria sapienza a scopi pratici[21].

Se poi consideriamo che la sapienza degli dèi, che è fonte di quella dei mortali, è infinita, il carattere di limitatezza della sapienza di tutti i mortali, e quindi anche di Margite, appare ancora più spiccato. Nel libro secondo dell'*Iliade* il poeta si trova di fronte a una grande sfida poetica, che dichiara di non poter vincere senza l'aiuto delle onniscienti Muse: il catalogo delle navi. Si veda in particolare *Iliade* 2,484-488:

Ἔσπετε νῦν μοι, Μοῦσαι Ὀλύμπια δώματ᾽ ἔχουσαι
485 ὑμεῖς γὰρ θεαί ἐστε, πάρεστέ τε, ἴστέ τε πάντα,
ἡμεῖς δὲ κλέος οἶον ἀκούομεν οὐδέ τι ἴδμεν
οἵ τινες ἡγεμόνες Δαναῶν καὶ κοίρανοι ἦσαν.

Ditemi ora, o Muse che avete dimora sull'Olimpo – infatti voi siete dee, siete presenti, e sapete tutto, mentre noi udiamo la fama ma non

---

εἴη, κατὰ τὸν Ὁμήρου Μαργίτην, μηδὲν πονοῦντα μηδενὸς ἐπαΐοντα. È anche plausibile però, come spiega la stessa Gostoli (2007, 76), che questa di Teodoro non sia una citazione di un verso (riadattato alla prosa) del *Margite*, ma un semplice riassunto del contenuto del poemetto o più in particolare dei frammenti 2 e 3. In ogni caso, ciò che interessa in questo contesto è l'enfasi che la nostra testimonianza pone sulla mancanza di azione da parte di Margite, oltre che sulla sua mancanza di sapienza.

[20] Frammenti 6, 7, 8 Gostoli.

[21] Che Margite fosse famoso in antichità per la sua mancanza d'azione, e anzi fosse il nullafacente per antonomasia, è dimostrato anche da altre fonti. Eschine, nella sua *Contro Ctesifonte* 160 (T18 Gostoli), ricorda come Alessandro Magno fu paragonato da Demostene a Margite quando si dimostrò contento di stare fermo in Macedonia invece di intraprendere azione militare. Si veda anche Plu. *Dem.* 23,1-2 (T19 Gostoli). Il paragone fra Alessandro e Margite è ancor più efficace quando si pensa che Alessandro aveva una venerazione per Achille, personaggio agli antipodi di Margite. Per una discussione rimando a Moloney 2015 e Efstathiou 2016, 118.

> abbiamo visto nulla – quali fossero i comandanti e signori degli Achei.

Questa invocazione alle Muse, come le altre presenti nel poema, è situata in un punto critico della narrazione, in cui il poeta necessita di conoscenza dettagliata e specifica di un passato non vissuto in prima persona[22]. Le Muse sono dee presenti sempre e ovunque e per questo sanno ogni cosa, mentre il poeta non ha conoscenza diretta di nulla e ha bisogno di loro: il contrasto fra ἴστέ τε πάντα (riferito alle Muse) e οὐδέ τι ἴδμεν (riferito al poeta), posti enfaticamente nel finale di due versi successivi, non potrebbe essere più chiaro[23]. Vale la pena confrontare questo verso iliadico con uno dei frammenti del *Margite* discussi sopra:

Iliade 2,485	ὑμεῖς γὰρ θεαί ἐστε, πάρεστέ τε, ἴστέ τε πάντα
Margite fr. 2	πόλλ᾽ ἠπίστατο ἔργα, κακῶς δ᾽ ἠπίστατο πάντα

Entrambi gli esametri hanno lo scopo di illustrare che cosa e quanto i soggetti interessati conoscano, e usano anche parole o suoni identici o affini (si confrontino soprattutto le due parti finali, ἴστέ τε πάντα e ἠπίστατο πάντα). In entrambi i casi, poi, si parla di una conoscenza vasta, o immensa – che viene però negata in chiusa, inaspettatamente e quindi comicamente, a Margite. Se non è possibile provare che nel verso del *Margite* ci sia un rimando esplicito e certo al verso iliadico, e se è comunque vero che tutti i mortali (non solo Margite) possiedono una sapienza limitata, si può però affermare che la riflessione sulla sapienza del protagonista presentata nel nostro poemetto è sviluppata in termini noti e familiari all'audience arcaico dell'epica omerica, e chi avesse percepito un'eco seppur indiretta del verso iliadico e quindi confrontato la sapienza di Margite con quella delle Muse avrebbe potuto godere di un ulteriore livello di allusione intertestuale e comica.

---

[22] Questo viene notato da Brügger-Stoevesandt-Visser 2010, 140-141, i quali elencano anche le altre rilevanti invocazioni alle Muse nell'*Iliade*: 1,1-7, 2,761-762, 11,218-220, 14,508-510, 16,112-113.

[23] Su questo verso e le sue implicazioni sul lavoro del poeta si veda l'analisi di Graziosi-Haubold 2010, 1-8, e Clay 2011, 14-37. Il contrasto, presente in questi versi, fra conoscenza umana (in particolare quella aedica) e conoscenza divina viene sottolineato anche da Brügger-Stoevesandt-Visser 2010, 141. Un altro verso usato nella poesia epica per indicare l'onniscienza delle Muse, ma anche di Calcante, è il formulaico τά τ᾽ ἐόντα τά τ᾽ ἐσσόμενα πρό τ᾽ ἐόντα: si veda *Il.* 1,70 e Hes. *Th.* 38 (e *Th.* 32 in forma abbreviata).

Alla luce di questa discussione, si può forse comprendere perché alcune testimonianze, benchè tarde, sembrino suggerire che in antichità l'operetta venisse apprezzata non solo per la sua comicità, ma anche per il suo possibile uso e valore educativo. Rispetto alla composizione del *Margite*, il *Certamen* afferma che (*Certamen Homeri et Hesiodi* 2 = T4 Gostoli):

Κολοφώνιοι δὲ καὶ τόπον δεικνύουσιν, ἐν ᾧ φασιν αὐτὸν γράμματα διδάσκοντα τῆς ποιήσεως ἄρξασθαι καὶ ποιῆσαι πρῶτον τὸν Μαργίτην·

Gli abitanti di Colofone mostrano anche il luogo dove, dicono, cominciò a comporre poesia quando insegnava la scrittura, e compose per primo il *Margite*.

Il *Certamen* è un'opera che, nel narrare la biografia di Omero ed Esiodo e il loro agone poetico, usa materiale risalente a diversi periodi, ma la sua composizione sembra risalire al II sec. d. C.[24] Nel passo appena citato, raccoglie la tradizione testimoniata anche in altri testi dell'epoca (per esempio, il già menzionato D. Chr. 53,4) che colloca il *Margite* nella fase giovanile della creatività del poeta quasi a giustificarne il tono e il contenuto, ma allo stesso tempo raccogliendo e confermando la tradizione, legata proprio al *Margite*, che collega Omero a Colofone[25]. Ma è interessante notare anche che, secondo il *Certamen*, la composizione del poemetto viene messa in relazione con l'attività didattica di Omero, che a quel tempo era un insegnante[26]. Un'altra testimonianza inerente a questo tema è

[24] In *Cert*. 3 viene citato l'imperatore Adriano e questo è l'unico appiglio cronologico che offre un *terminus ad* o *post quem* per la datazione dell'opera. Lo studio più recente sul *Certamen* è quello di Bassino 2018, e si vedano in particolare p. 115 e rimandi ivi contenuti per la stratificata composizione del testo, la sua datazione, e le varie fonti usate.

[25] Su Colofone e il frammento 1 del *Margite* in connessione con la biografia omerica si veda sopra. Il *Margite* viene menzionato anche in un altro passo del *Certamen* (5), da dove emerge ancora una volta come esso fosse la prima opera di Omero, e più precisamente l'unica che il poeta avesse composto prima di affrontare l'agone poetico contro Esiodo (τινὲς δὲ συνακμάσαι φασὶν αὐτοὺς ὥστε καὶ ἀγωνίσασθαι ὁμόσε <γενομένους> ἐν Αὐλίδι τῆς Βοιωτίας. ποιήσαντα γὰρ τὸν Μαργίτην Ὅμηρον περιέρχεσθαι κατὰ πόλιν ῥαψῳδοῦντα...). In un certo senso, sembra che il *Certamen* usi le tradizioni riguardanti la produzione giovanile di Omero per giustificare la relativa inesperienza del poeta che lo porterà a essere notoriamente sconfitto dal rivale, e questo può spiegare perché pur parlando della tradizione colofonia il testo non consideri l'autorevole figura del vecchio e divino aedo che giunge a Colofone attestata nel fr. 1.

[26] A questo proposito, può forse essere interessante considerare anche la testimonianza di un'altra biografia omerica di età imperiale, quella dello Pseudo-

quella della biografia omerica pseudo-erodotea[27], la quale, pur non menzionando il *Margite* esplicitamente, fa riferimento al valore educativo dei παίγνια del poeta – e, come indicato all'inizio di questo contributo, alcune fonti annoverano fra essi il *Margite*. Secondo la biografia pseudo-erodotea, Omero viene ospitato da un uomo di Chio, il quale non tarda a riconoscere la sapienza del poeta e per questo decide di affidare a lui l'educazione dei propri figli (Pseudo-Erodoto, *Vita di Omero* 24)[28]:

τούτους οὖν αὐτῷ παρατίθεται παιδεύειν· ὃ δὲ ἔπρησσε ταῦτα. καὶ τοὺς Κέρκωπας καὶ Βατραχομαχίην καὶ Ψαρομαχίην καὶ Ἑπταπακτικὴν καὶ Ἐπικιχλίδας καὶ τἆλλα πάντα ὅσα παίγνια ἐστὶν Ὁμήρου ἐνταῦθα ἐποίησε παρὰ τῷ Χίῳ ἐν Βολισσῷ· ὥστε καὶ ἐν τῇ πόλει περιβόητος ἤδη ἐγένετο τῇ ποιήσει.

...lo incaricò di educarli, e lui lo fece. Così compose i *Cercopi*, la *Batracomiomachia*, la *Psaromachia*, l'*Heptapactiche*, *Epicichlides*, e tutti quegli altri poemi giocosi che sono di Omero, lì, presso l'uomo di Chio a Bolisso, cosicchè divenne già famoso per la sua poesia anche in città.

In occasione di questo incarico educativo Omero sceglie di comporre dei παίγνια: questi poemetti che trattano di divertenti battaglie fra animali o altri argomenti leggeri vengono considerati adatti, anzi evidentemente addirittura più adatti dell'*Iliade* o l'*Odissea*, alla sua attività didattica[29].

Plutarco (per la datazione si veda Ramos Jurado 1986). Ps.-Plu. *Vit. Hom.* 1,5 (T8 Gostoli): ἔγραψε δὲ ποιήματα δύο, Ἰλιάδα καὶ Ὀδύσσειαν, ὡς δέ τινες, οὐκ ἀληθῶς λέγοντες, γυμνασίας καὶ παιδείας ἕνεκα Βατραχομυομαχίαν προσθεὶς καὶ Μαργίτην. L'uso di questa testimonianza richiede però le dovute cautele in quanto la lezione παιδείας accettata da Kindstrand, il cui testo è qui riportato, è trasmessa da un solo manoscritto; tutti gli altri riportano la lezione παιδιᾶς, focalizzandosi dunque sull'aspetto ludico dei due poemetti e non su quello educativo (si veda l'apparato critico *ad loc.* in Kindstrand 1990, 5 e anche nell'edizione di Allen 1912, 244). Si può però almeno affermare che la presenza stessa della lezione παιδείας, che sia essa quella corretta o un banale errore, dimostra che alcuni contesti potevano effettivamente percepire il valore educativo dell'operetta.

[27] Essa pure, probabilmente, di epoca imperiale (si veda Kirkland 2018, 304 per il più recente riassunto del dibattito). Sul soggiorno di Omero a Chio narrato in questo passo si veda Nagy 2010, 60-66.

[28] Il testo riportato è quello di Vasiloudi 2013.

[29] La *Batracomiomachia*, di epoca imperiale (si veda da ultimo Christensen-Robinson 2018), è l'unico di questi poemi a sopravvivere nella sua interezza e racconta di una battaglia fra rane e topi; la *Psaromachia*, letteralmente *Battaglia degli Storni*, doveva essere di carattere simile; i *Cercopi* sono, nella mitologia, due gemelli briganti che causano divertenti disavventure a Eracle; gli altri due titoli

Margite, pur nella sua mancanza di sapienza, ha molto da insegnare. Il poemetto ci fa infatti riflettere, non meno di altre opere coeve, su che cosa sia la σοφία per i Greci dell'età arcaica – per i mortali è un sapere specializzato, donato dagli dèi (la cui σοφία è invece infinita), e che permette a chi ne sia in suo possesso di distinguersi dagli altri e apportare un contributo unico all'avanzamento della società. Lo fa, però, usando un veicolo diverso rispetto ad altra letteratura, più leggero ma ugualmente se non maggiormente efficace, e cioè la comicità delle disavventure di Margite, che illustrano i rischi a cui va incontro chi non può definirsi σοφός. Forse in virtù di questo, alcune fonti antiche riconoscevano al *Margite* un valore educativo oltre a delle spiccate qualità letterarie. Non vi è quindi da stupirsi che il poema, per lungo tempo, fosse considerato opera di Omero, il «vecchio, divino aedo».

Bibliografia

Allen 1912 = T. W. Allen, *Homeri opera*, 5, Oxford 1912.

Bassino 2018 = P. Bassino, *Certamen Homeri et Hesiodi: a commentary*, Berlin - New York 2018.

Bossi 1986 = F. Bossi, *Studi sul Margite*, Ferrara 1986.

Brügger-Stoevesandt-Visser 2010 = C. Brügger - M. Stoevesandt - E. Visser, *Zweiter Gesang (B), Faszikel 2 Kommentar*, in A. Bierl - J. Latacz (edd.), *Homers Ilias. Gesamtkommentar*, Berlin - New York 2010.

Christensen-Robinson 2018 = J. Christensen - E. Robinson, *The Homeric Battle of the Frogs and Mice*, London 2018.

Clay 2011 = J. S. Clay, *Homer's Trojan Theater: space, vision, and memory in the IIiad*, Cambridge 2011.

Condello 2007 = F. Condello, *Riordinare una biblioteca orale: Omero ciclico, Omero girovago e il problema delle "doppie attribuzioni"*, in A. M. Andrisano (ed.), *Biblioteche del mondo antico*, Roma 2007, 14-35.

Efstathiou 2016 = A. Efstathiou, *Argumenta homerica: Homer's reception by Aeschines*, in A. Efstathiou - I. Karamanou (edd.), *Homeric Receptions across Generic and Cultural Contexts*, Berlin 2016, 93-124.

Filos 2014 = P. Filos, *Nestor's cup*, in G. K. Giannakis et al., *Brill Encyclopedia of Ancient Greek Language and Linguistics*, 2, Leiden - Boston 2014, 495-497.

Forderer 1960 = M. Forderer, *Zum homerischen Margites*, Amsterdam 1960.

Gostoli 2000 = A. Gostoli, *L'attribuzione del Margite a Omero*, «AION(filol)» 22, 2000, 107-121.

sono più difficili da interpretare. Per tutti questi poemi, sia le testimonianze che i frammenti sono molto scarsi se non assenti. Si veda la già citata sezione «Homeric apocrypha» in West 2003, 224-293.

Gostoli 2007 = A. Gostoli (ed.), *Margite*, Pisa - Roma 2007.

Graziosi 2002 = B. Graziosi, *Inventing Homer: the early reception of epic*, Cambridge 2002.

Graziosi-Haubold 2010 = B. Graziosi - J. Haubold, *Homer: Iliad book VI*, Cambridge 2010.

Griffith 1990 = M. Griffith, *Contest and contradiction in early Greek poetry*, in M. Griffith - D. Mastronarde (edd.), *Cabinet of the Muses: essays on classical and comparative literature in honor of Thomas G. Rosenmeyer*, Atlanta 1990, 185-207.

Hainsworth 1993 = B. Hainsworth, *The Iliad: a commentary, vol. 3: books 9-12*, Cambridge 1993.

Helms 1993 = M. Helms, *Craft and the Kingly Ideal: art, trade, and power*, Austin 1993.

Janko 1992 = R. Janko, *The Iliad: a commentary, vol. 4: books 13-16*, Cambridge 1992.

Kerferd 1976 = G. B. Kerferd, *The image of the wise man in Greece in the period before Plato*, in F. Bossier et al. (edd.), *Images of Man in Ancient and Medieval Thought: studia Gerard Verbeke ab amicis et collegis dicata*, Leuven 1976, 17-28.

Kindstrand 1990 = J. F. Kindstrand, *[Plutarchi] De Homero*, Berlin - New York 1990.

Kirkland 2018 = B. Kirkland, *Herodotus and Pseudo-Herodotus in the Vita Herodotea*, «TAPhA» 148, 2018, 299-329.

Klooster 2018 = J. Klooster, *A speaker of words and a doer of deeds: the reception of Phoenix' educational ideal*, in J. Klooster - B. van den Berg (edd.), *Homer and the Good Ruler in Antiquity and Beyond*, Leiden 2018, 65-85.

Kurke 2011 = L. Kurke, *Aesopic Conversations: popular tradition, cultural dialogue, and the invention of Greek prose*, Princeton 2011.

Laks 2018 = A. Laks, *The Concept of Presocratic Philosophy: its origin, development, and significance,* translated by G. W. Most, Princeton 2018.

Lavigne 2016 = D. Lavigne, *Archilochus and Homer in the rhapsodic context*, in L. Swift - C. Carey (edd.), *Iambus and Elegy: new approaches*, Oxford 2016, 74-98.

Lloyd 1987 = G. E. R. Lloyd, *The Revolutions of Wisdom: studies in the claims and practice of ancient Greek science*, Berkeley 1987.

Moloney 2005 = E. P. Moloney, *Neither Agamemnon nor Thersites, Achilles nor Margites: The Heraclid Kings of ancient Macedon*, «Antichthon» 49, 2005, 50-72.

Morelli 2007 = G. Morelli, *La σφραγίς del Margite pseudomerico*, «Eikasmos» 18, 2007, 59-66.

Nagy 2010 = G. Nagy, *Homer the Preclassic*, Berkeley 2010.

Pòrtulas 2016 = J. Pòrtulas, Γέρων καὶ θεῖος ἀοιδός, «Myrtia» 31, 2016, 13-31.

Ramos Jurado 1986 = E. Á. Ramos Jurado, E*n torno a la biografía homérica del Pseudo-Plutarco*, «Habis» 17, 1986, 73-86.

Reeve 2013 = C. D. C. Reeve, *Aristotle on Practical Wisdom: Nicomachean Ethics VI. Translated with an introduction, analysis, and commentary*, Cambridge, MA 2013.

Segoloni 1999 = L. Segoloni, L. «*AMICUS PLATO SED MAGIS AMICUS... HOMERUS*»*: A proposito dell'attribuzione del Margite e dell'invenzione di tragedia e commedia a Omero da parte di Aristotele in Poetica 48b34-49a2i*, «RCCM» 41, 1999, 59-66.

Tsantsanoglou 2011 = K. Tsantsanoglou, *ΕΧΕΜΒΡΟΤΟΣ ΑΡΚΑΣ*, «ZPE» 176, 2011, 39-44.

Vasiloudi 2013 = M. Vasiloudi, *Vita Homeri Herodotea: Textgeschichte, Edition, Übersetzung*, Berlin - Boston 2013.

West 1978 = M. L. West (ed.), *Works and Days: edited with prolegomena and commentary by M. L. West*, Oxford 1978.

West 2003 = M. L. West (ed.), *Homeric Hymns. Homeric Apocrypha. Lives of Homer*, Cambridge, MA 2003.

Yamagata 2012 = N. Yamagata, *Epithets with echoes: a study on formula narrative interaction*, in F. Montanari - A. Rengakos - C. Tsagalis (edd.), *Homeric Contexts: neoanalysis and the interpretation of oral poetry*, Berlin 2012, 445-468.

Abstract: The *Margites* narrates the comical misadventures of the protagonist. This paper suggests that the poem aims not only to entertain its audience, but also to encourage reflection on serious themes. The poem reflects the archaic concept of σοφία (specialised skill or knowledge gifted by the gods), and demonstrates its importance by showing, in a comical way, what happens when one does not possess it. This might explain why it was attributed to Homer, with whom the «old, divine bard» of fr. 1 was often identified, and why it enjoyed prestige and was, for a long time, thought to have educational value.

Paola Bassino
Paola.Bassino@winchester.ac.uk

Tert. *apol.* 1,11

Alessandro Capone

Amai la verità che giace al fondo,
quasi un sogno obliato, che il dolore
riscopre amica.
(Umberto Saba)

1. Premessa

Nella parte finale del primo capitolo dell'*Apologeticum* Tertulliano prende in esame una terza obiezione presentata dai pagani: le conversioni al cristianesimo, per quanto siano numerose, non dimostrano nulla, giacché il male può attrarre quanto il bene e di conseguenza convertirsi al cristianesimo non significa automaticamente scegliere il bene. In questa prospettiva il Cartaginese riferisce che *non ideo, inquit, bonum praeiudicatur, quia multos conuertit: quanti enim ad malum reformantur*[1]!

Nella replica all'obiezione di matrice pagana, in linea con la tradizione apologetica[2], Tertulliano mette a confronto il modo di agire dei criminali comuni con quello dei cristiani, i quali però, come si vedrà nella conclusione della presente nota, si comportano diversamente, si dimostrano superiori e provano pertanto l'irragionevolezza della critica pagana. In questo contesto si colloca, dunque, il problema testuale che intendo affrontare con argomentazioni che finora mi pare non siano state adeguatamente valutate.

2. *Adprehensi* o *deprehensi*?

Tert. *apol.* 1,11 (Dekkers, 86-87)

Denique malefici gestiunt latere, deuitant apparere, trepidant adprehensi, negant accusati, ne torti quidem facile aut semper confitentur, certe damnati maerent: enumerant in semetipsos mentis malae impetus; ignauiam uel fato uel astris imputant[3].

---

[1] Tert. *apol.* 1,10 (Dekkers, 86): «Non per questo motivo – si dice – una cosa è ritenuta preventivamente buona per il fatto che attira molti; quanti, infatti, si convertono al male!» (qui e in seguito la traduzione è di chi scrive).

[2] Cf. Iust. *II apol.* 2,14-16 (Munier, 324-326).

[3] «Insomma, i malvagi bramano di nascondersi; evitano di farsi vedere; sorpresi, trepidano; accusati, negano; neppure torturati, facilmente o sempre confes-

«Commentaria Classica» 9, 2022, 121-130. ISSN 2283-5652 ISBN 9788894543131

Nell'apparato dell'edizione di Dekkers, che rimane tuttora quella di riferimento per l'*Apologeticum*, leggiamo: «adprehensi] *F* (*cfr. cap. 15,7; 27,6*), deprehensi *Vulg.* Waltzing». L'editore accoglie dunque nel testo la lezione della *recensio Fuldensis*, per cui esprime generalmente preferenza, sulla scorta dei due paralleli segnalati all'interno dell'*Apologeticum* e rifiuta la lezione della *recensio Vulgata*[4], approvata invece da Waltzing e da altri[5].

---

sano; condannati con certezza, si affliggono; enumerano gli attacchi di uno spirito cattivo contro di loro; imputano la debolezza al fato o agli astri».

[4] Com'è noto, l'*Apologeticum* è stato tramandato in due recensioni che presentano rilevanti differenze e che si è soliti indicare con *recensio Vulgata* e *recensio Fuldensis*. Il problema del rapporto tra le due recensioni è stato più volte discusso, senza giungere a conclusioni unanimemente accettate. Qui mi limito a richiamare in estrema sintesi i dati essenziali della questione (per una presentazione più estesa rinvio a Morani 2008, 67-81). La *recensio Vulgata* è trasmessa da una quarantina di manoscritti, che rimontano a un archetipo (Ω). La *recensio Fuldensis* è rappresentata da un codice del monastero benedettino di Fulda oggi perduto, ma di cui è stata approntata una collazione dall'umanista Modius (1556-1597). Gli studi sulla tradizione manoscritta e l'esame dalla tradizione indiretta hanno portato a concludere che la *recensio Vulgata* trasmette un testo migliore dal punto di vista linguistico e stilistico rispetto alla *recensio Fuldensis*. Le due recensioni non sembrano rimontare a uno stesso originale, sicché si pongono due possibilità: o è stato Tertulliano a curare due diverse edizioni del testo oppure una delle due recensioni risale a un revisore posteriore a Tertulliano; quest'ultima ipotesi, però, suppone un revisore straordinariamente capace di riprodurre lo stile di Tertulliano e appare in questo senso poco realistica. Oggi la *communis opinio* ritiene che la *recensio Vulgata* sia la redazione definitiva del testo curato dall'autore e che la *recensio Fuldensis* rappresenti una prima redazione del testo. In una fase intermedia di elaborazione dei contenuti tra le due redazioni si collocherebbe l'*Ad nationes*, che presenta maggiori punti di contatto con la *recensio Fuldensis* che con la *recensio Vulgata*. In questo senso la *recensio Vulgata* godrà di una considerazione maggiore e la *recensio Fuldensis* sarà utilizzata per correggere i guasti della *Vulgata*. Non mancano però voci che ritengono che la *recensio Fuldensis* rappresenti un testo più genuino: in questa prospettiva si colloca Dekkers, il quale basa la propria edizione critica prevalentemente sulla *recensio Fuldensis*, che integra o corregge con l'ausilio della *Vulgata*.

[5] La lezione *deprehensi* è accolta da Oehler 1853, 115 (ma Dekkers non ne dà notizia in apparato), da Hoppe 1939, 3, da Becker 1961, 56, da Frassinetti 1965, 6 e da Glover 1977, 6, che riprende il testo di Oehler. Finora però, se non m'inganno, la scelta dell'una o dell'altra lezione non è stata adeguatamene discussa.

Per valutare opportunamente la scelta di Dekkers, prendiamo in considerazione i due paralleli segnalati nell'apparato.

Tert. *apol.* 15,7 (Dekkers, 114)
Certe sacrilegi de uestris semper apprehenduntur; Christiani enim templa nec interdiu norunt; spoliarent forsitan ea et ipsi, si et ipsi ea adorarent[6]!

L'apparato di Dekkers non registra varianti per *apprehenduntur*, il cui significato può risultare più chiaro alla luce del contesto. Tertulliano subito prima, infatti, ha notato cose che la coscienza di tutti non avrebbe difficoltà a riconoscere (*quae non minus conscientiae omnium recognoscent*), cioè che nei templi pagani avvengono adulteri, che tra gli altari si compiono lenocini, che nelle celle dei custodi e dei sacerdoti si dà spazio alla libidine, sicché gli dèi hanno da lamentarsi più dei pagani che dei cristiani. A conclusione di questa riflessione Tertulliano pone l'esclamazione in esame.

Il contesto suppone evidentemente un intervento repressivo e coercitivo di una qualche autorità contro coloro che hanno compiuto azioni lesive della sacralità dei templi. In questo senso il verbo *apprehendo* richiede l'accezione di 'fermare con forza, arrestare', che è ben attestata in latino e specificatamente in Tertulliano[7]. Tale accezione, a mio parere, è però diversa da quella che si richiede in *apol.* 1,11.

---

[6] «Certamente è sempre tra i vostri che si trovano i sacrileghi. I cristiani, infatti, non conoscono i templi neppure di giorno; ma forse li deruberebbero pure, se mai essi li venerassero». Cf. Min. *Oct.* 25,11 (Pellegrino-Rizzi-Siniscalco, 150): *Ubi autem magis a sacerdotibus quam inter aras et delubra conducuntur stupra, tractantur lenocinia, adulteria meditantur? Frequentius denique in aedituorum cellulis quam in ipsis lupanaribus flagrans libido defungitur*; vd. le note *ad l.* in Pellegrino-Rizzi-Siniscalco 2019, 288-289.

[7] Cf. Tert. *bapt.* 20,2 (Borleffs, 294): *Et ideo credo temptati sunt, quoniam obdormierunt, ut adprehensum dominum destituerint et qui cum eo perstiterit et gladio sit usus ter etiam negauerit*; *fug.* 5,3 (Thierry, 1142): *Rutilius, sanctissimus martyr, cum totiens fugisset persecutionem de loco in locum, etiam periculum, ut putabat, nummis redemisset, post totam securitatem, quam sibi prospexerat, ex inopinato apprehensus et praesidi oblatus tormentis dissipatus, credo pro fugae castigatione, dehinc ignibus datus, passionem, quam uitarat, misericordiae Dei retulit*; 6,2 (Thierry, 1142): *Etiam si apprehendamur, non in concilia eorum perducemur nec in synagogis eorum flagellabimur, sed Romanis utique potestatibus et tribunalibus obiciemur*. Vd. *ThlL s. v.*, 307.

Veniamo al secondo parallelo segnalato da Dekkers.

Tert. *apol.* 27,6 (Dekkers, 139)

Et tamen apprehensi subiciuntur et condicioni suae parent et succedunt, et quos de longinquo oppugnant, de proximo obsecrant[8].

L'apparato di Dekkers non registra varianti per *apprehensi* e anche in questo secondo passo il significato può risultare più chiaro alla luce del contesto. Per difendere i cristiani dall'accusa di offendere la religione pagana, Tertulliano osserva che è sufficiente dimostrare che le divinità pagane non esistono, anzi sono espressione della potenza dei demoni, che, pur condannati, trovano ristoro nella dilazione della pena[9]. Il paragone che Tertulliano introduce subito dopo chiarisce ancora meglio il suo pensiero: questi demoni si comportano come gli ergastolani, i carcerati, i condannati alle miniere o ai lavori forzati, che si ribellano contro coloro che li hanno in loro possesso[10]. In *apol.* 27,6 appare dunque chiaro che *apprehensi* significa 'essere messi alle strette', tanto da lasciarsi sottomettere e quindi obbedire.

Anche le altre occorrenze in Tertulliano del verbo *apprehendo* confermano l'accezione in senso concreto o metaforico di 'fermare, apprendere, afferrare'[11], ma mai di 'sorprendere o cogliere in flagrante', come il contesto di *apol.* 1,11 sembra richiedere.

---

[8] «E tuttavia, una volta presi, si lasciano sottomettere, soggiacciono alla loro condizione e cedono, e quelli che da lontano combattono, da vicino li supplicano».

[9] Cf. Tert. *apol.* 27,6 (Dekkers, 139): …*desperata condicio eorum ex praedamnatione solatium reputat fruendae interim malignitatis de poenae mora.*

[10] Tert. *apol.* 27,7 (Dekkers, 139): *Itaque, dum uice repugnantium uel rebellantium ergastulorum siue carcerum uel metallorum uel hoc genus poenalis seruitutis erumpunt aduersus nos proeliaturi, in quorum potestate sunt, certi et impares se esse et hoc magis perditos, ingratis resistimus ut aequales et repugnamus perseuerantes in eo quod oppugnant, et illos numquam magis detriumphamus quam cum pro fidei obstinatione damnamur.*

[11] Cf. Tert. *anim.* 10,5 (Waszink, 795): *Si per haec uiuitur, erunt haec in omnibus utique quae uiuent, etsi non uidentur, etsi non apprehenduntur pro mediocritate*; *anim.* 18,12 (Waszink, 809): *Si enim ueritates per imagines apprehenduntur, id est inuisibilia per uisibilia noscuntur…*; *adv. Marc.* 1,22,2 (Braun, 200): *Sed prius est, ut inueniam illam et adprehendam, et ita ad regulas perducam*; *adv. Marc.* 5,14,6 (Braun, 276): *Salio et hic amplissimum abruptum intercisae scriptu-*

Alla luce delle occorrenze fin qui richiamate si possono trarre due conclusioni: 1) il verbo *apprehendo* ha in Tertulliano il significato concreto di 'arrestare, fermare, afferrare' o traslato di 'apprendere, raggiungere'; 2) questo gruppo di significati mal si adatta al passo oggetto dell'indagine (*apol.* 1,11), in cui si può ravvisare una sequenza quasi cronologica e comunque una sorta di crescendo: i malfattori bramano di rimanere nascosti (*malefici gestiunt latere*), evitano di farsi vedere (*deuitant apparere*), tremano (*trepidant*) una volta sorpresi (*deprehensi*) [e non arrestati (*ad-*

---

rae, sed adprehendo testimonium perhibentem Apostolum Israheli…; *patient.* 3,1 (Borleffs, 300): *Et haec quidem diuinae patientiae species quasi de longinquo, fors ut de supernis aestimetur: quid illa autem [patientiam] quae inter homines palam in terris quodammodo manu adprehensa est? praescr.* 10,9 (Refoulé, 196): *Ero itaque nusquam dum ubique conuenio* quaerite et inuenietis *et uelut si nusquam et quasi qui numquam apprehenderim illud quod Christus instituit, quod quaeri oportet, quod credi necesse est*; *adv. Prax.* 16,4 (Scarpat, 188): *Paenitens, quod hominem fecisset quasi non praesciens; temptans Abraham, quasi ignorans, quid sit in homine; offensus, reconciliatus eisdem et si qua haeretici adprehendunt quasi Deo indigna ad destructionem creatoris…*; *adv. Prax.* 16,6 (Scarpat, 190): *Ceterum quale est ut Deus omnipotens ille inuisibilis, quem nemo uidit hominum nec uidere potest, ille qui inaccessibilem lucem habitat, ille qui non habitat in manu factis, a cuius conspectu terra contremescit, montes liquescunt ut cera, qui totum orbem manu adprehendit uelut nidum…*; *resurr.* 23,5 (Borleffs, 950): *Nondum ergo adprehensa est quae abscondita est*; *resurr.* 23,8-9 (Borleffs, 950): *Et utique crediderat et omnia sacramenta cognouerat, uas electionis, doctor nationum, et tamen adicit:* Persequor autem, si adprehendam, in quo sum adprehensus a Christo. *Eo amplius:* Ego me, fratres, nondum puto adprehendisse…; *adv. Val.* 10,5 (Fredouille, 104): *Malum, quod aiunt foras! – spiritalem tamen substantiam illam, ut naturalem quendam impetum aeonis, sed informem et inspeciatam, quatenus nihil adprehendisset, ideoque fructum infirmum et feminam pronuntiatam*; *adv. Val.* 11,3-4 (Fredouille, 106): *Hac enim dispositione illud, opinor, insinuatur, expedire deum non adprehendi, siquidem inadprehensibile eius perpetuitatis est causa, adprehensibile autem non perpetuitatis, sed natiuitatis et formationis, egentium perpetuitatis. Filium autem constituunt adprehensibile patris; quomodo tamen adprehendatur, tum prolatus Christus edocuit*; *adv. Val.* 14,3 (Fredouille, 114): *Tamen temptauit et fortasse adprehendisset, si non idem Horos, qui matri eius tam prospere uenerat, nunc tam importune filiae occurrisset...*; *adv. Val.* 29,4 (Fredouille, 140): *Quae nunc quoque, si plenam atque perfectam notitiam adprehenderint istarum neniarum, naturificatae iam spiritalis condicionis germanitate certam obtinebunt salutem, immo omnimodo debitam*. Si noti ancora che *apprehendo* nelle versioni bibliche traduce ἐπιλαμβάνομαι: vd. Scarpat 1985, 320. Più in generale sulle accezioni di *apprehendo* vd. *ThlL s. v.*, 305-308.

prehensi)], giacché solo in un secondo momento sono messi sotto accusa (*accusati*) e infine torturati (*ne torti quidem*).

3. Alcune occorrenze del verbo *deprehendo* in Tertulliano

Ai fini della presente indagine è interessante prendere in considerazione, a partire dall'*Apologeticum*, alcune tra le tante occorrenze di *deprehendo* che sono presenti nella produzione tertullianea.

Tert. *apol.* 13,1 (Dekkers, 110)
Et quomodo uos e contrario, impii et sacrilegi et irreligiosi erga deos illos deprehendimini, qui quos praesumitis esse, neglegitis, quos timetis, destruitis, quos etiam uindicatis, illuditis?[12]

Il passo è di particolare importanza se accostato ad *apol.* 15,7, dove si fa evidentemente riferimento a un intervento repressivo. In *apol.* 13,1, invece, Tertulliano non intende sottolineare questo aspetto coercitivo, quanto quello dell'essere colti di sorpresa e in contraddizione rispetto alle pratiche abituali dei pagani. L'uso dei due verbi (*apprehendo* e *deprehendo*) nei due passi (*apol.* 15,7 e 13,1) consente dunque al Cartaginese di esprimere due sfumature importanti della propria argomentazione.

Prediamo in considerazione altre due occorrenze del verbo *deprehendo*.

Tert. *apol.* 28,4 (Dekkers, 140)
Sed nec hoc uos ratione facitis potius quam respectu praesentaneae potestatis; adeo et in isto irreligiosi erga deos uestros deprehendimini, qui plus timoris humano domino dicatis[13].

Tert. *apol.* 36,1 (Dekkers, 147)
Si haec ita sunt, ut hostes deprehendantur qui Romani uocantur, cur nos, qui hostes existimamur, Romani negamur?[14]

Anche questi due passaggi appaiono particolarmente interessanti, giacché nel primo l'uso del verbo *deprehendo* mette in evidenza il fatto di

---

[12] «Come mai siete sorpresi come empi, sacrileghi e irreligiosi verso i vostri dèi, voi che trascurate dèi che presumete esistere, che distruggete dèi che temete, che irridete dèi che poi vendicate?».

[13] «Ma neppure ciò fate sulla base di un ragionamento, piuttosto per rispetto per l'autorità che vi sta davanti; perciò anche sotto questo aspetto siete trovati irreligiosi verso i vostri dèi, voi che avete più timore di un signore umano».

[14] «Se le cose stanno così, cioè che si trovano dei nemici tra quanti si dicono romani, perché a noi, che siamo considerati nemici, è negato il nome di romani?».

'essere colti' in una condizione di irreligiosità, senza alcun cenno a un eventuale intervento repressivo, nel secondo il verbo lascia cogliere la sorpresa che alcuni romani possano 'essere trovati' nemici e la contraddizione nel comportamento nei confronti dei cristiani.

È opportuno ancora segnalare un passo in un cui il verbo *deprehendo* ricorre insieme all'aggettivo *sacrilegus*:

Tert. *Scap*. 2,3-4 (Dekkers, 1128)
Tamen nos, quos sacrilegos existimatis, nec in furto unquam deprehendistis, nedum in sacrilegio. Omnes autem qui templa despoliant, et per deos iurant, et eosdem colunt, et Christiani non sunt, et sacrilegi tamen deprehenduntur[15].

L'insistenza sull'accostamento tra *deprehendo* e *sacrilegus* è significativa a indicare la sorpresa della scoperta e la contraddizione con la realtà dei fatti, in cui i cristiani sono accusati di essere sacrileghi, ma non sono mai colti in flagrante, a differenza dei pagani che non rispettano i loro templi e le loro divinità.

4. Due utili paralleli di *apol.* 1,11

Contrariamente a quanto fa in altri passi della propria edizione critica, in *apol.* 1,11 Dekkers non richiama in apparato il seguente parallelo:

Tert. *nat*. 1,1,9 (Borleffs, 11)
Denique gestiunt latere, deuitant apparere, trepidant deprehensi, negant accusati; ne torti quidem facile aut semper confitentur, certe damnati maerent[16].

L'editore non dà notizia di alcuna variante. Questo dato, insieme alla significativa affinità tra le due più ampie sezioni dell'*Ad nationes* e dell'*Apologeticum*, in cui il passo in esame si trova, è un evidente punto di forza a favore della lezione *deprehensi*[17].

---

[15] «Tuttavia noi, che considerate sacrileghi, non ci sorprendete mai in situazione di furto e neppure di sacrilegio. Infatti, tutti coloro che depredano i templi, che giurano per gli dèi e che quegli stessi dèi venerano, non sono cristiani, eppure sono trovati sacrileghi».

[16] «Insomma, bramano di nascondersi; evitano di farsi vedere; sorpresi, trepidano; accusati, negano; neppure torturati, facilmente o sempre confessano; condannati con certezza, si affliggono».

[17] Cf. *ThlL s. v.*, 605 (*obiectum est appellatiuum, scelus significans*). Cf. anche Tert. *anim*. 35,4 (Waszink, 837): *Credo, mens melior, quae illam in aliquid innocentiae inpegerit adigendam rursus ac rursus in corpus, donec in nullo rea deprehendatur bonae uitae.*

Accanto al passo appena ricordato, è interessante prenderne in considerazione un altro finora non messo a frutto. In una lettera di Consenzio ad Agostino mi pare di poter scorgere una significativa reminiscenza tertullianea:

Consent. apud Aug. *epist.* 11*,26 (Divjak, 69)
Multum etenim interest, sicut socordiae uidetur meae, inter Hispaniam quae occultum admittit incestum et Africam quae publice fornicatur; ita etiam inter Hispanos qui deprehensi in sacrilegio trepidant et Afros qui etiam pertinaciter in schismate gloriantur magna diuersitas est[18].

L'espressione *deprehensi in sacrilegio trepidant*, per la quale l'editore non evidenzia varianti in apparato, richiama molto da vicino quanto Tertulliano scrive in *apol.* 1,11 (*trepidant deprehensi*) e le altre occorrenze tertullianee segnalate in precedenza in cui sono accoppiati il verbo *deprehendo* e l'aggettivo *sacrilegus*. Se si tratta, come sembra, di una ripresa tertullianea, il dato è significativo perché in *apol.* 1,11 conferma ancora una volta la scelta a favore della lezione *deprehensi* in luogo di *adprehensi*.

5. Conclusione: *deprehensi*

Tutti i dati fin qui raccolti inducono a preferire in *apol.* 1,11 la lezione *deprehensi* in luogo di *adprehensi*. C'è ancora un altro confronto che può essere utile aggiungere a sostegno di tale scelta. Se in *apol.* 1,11 Tertulliano ha descritto il comune comportamento dei malfattori, subito dopo, in *apol.* 1,12, mette in evidenza il differente modo di agire dei cristiani[19]. I due diversi modi di comportarsi descritti dal Cartaginese possono essere disposti in parallelo:

---

[18] «E infatti, come sembra alla mia debole intelligenza, c'è una grande differenza tra la Spagna, che commette incesto in segreto, e l'Africa che commette adulterio in pubblico; così pure c'è una gran diversità tra gli spagnoli, che, sorpresi in sacrilegio, tremano, e gli africani che ancora si vantano con ostinazione nello scisma». Consenzio fu attivo nelle isole Baleari agli inizi del V secolo. Dai suoi scritti, di cui rimangono tre lettere ad Agostino, appare quale un buon conoscitore degli autori cristiani e dei classici pagani. Vd. Romero Pose 2006, 1165-1166.

[19] Cfr. Tert. *apol.* 1,12 (Dekkers, 87): *Christianus uero quid simile? Neminem pudet, neminem paenitet, nisi plane retro non fuisse; si denotatur, gloriatur; si accusatur, non defendit; interrogatus uel ultro confitetur; damnatus gratias agit.*

apol. 1,11	*apol.* 1,12
malefici gestiunt latere	neminem pudet
deuitant apparere	neminem paenitet
trepidant adprehensi/deprehensi	si denotatur, gloriatur
negant accusati	si accusatur, non defendit
ne torti quidem facile aut semper confitentur	interrogatus uel ultro confitetur
certe damnati maerent	damnatus gratias agit

Il parallelismo tra le descrizioni di due diversi modi di agire è evidente. In particolare è opportuno fermare l'attenzione sul verbo *denotatur*, che ha il valore di 'essere segnalato, denunciato'[20]. Questo verbo difficilmente può essere messo in relazione con *adprehensi*, che, come s'è detto, ha il senso di 'essere fermati, arrestati', ma presuppone in modo più appropriato *deprehensi*, che, come s'è visto, ha il senso di 'essere sopresi, colti in flagrante'. In questa prospettiva, a sugellare la proposta di mettere in collegamento *deprehensi* con *denotatur*, più che con *adprehensi*, si può citare un significativo passaggio, in cui i verbi *denoto* e *deprehendo* sono in stretta relazione:

Tert. *nat.* 1,14,4 (Borleffs, 33)
Quid itaque nostrum unicum denotatis? Plures Onocoetae penes uos deprehenduntur[21]!

Alla luce di quanto finora esposto, appare pertanto indubbio che in *apol.* 1,11 in luogo di *adprehensi* sia da preferire con Waltzing, e con gli altri editori, la lezione *deprehensi*[22], il cui significato ('essere trovati, essere sorpresi'), come s'è visto, è ampiamente attestato in Tertulliano e appare di certo più confacente al passo in esame[23]. D'altra parte è degno di nota il

---

[20] Sul verbo *denotare* vd. Gerlo 1940, 11.

[21] «Perché allora criticate il nostro unico Dio? Si trova presso di voi un maggior numero di *Onocoetes*». Sulla figura satirica abbigliata ad asino e su questa critica oltraggiosa nei confronti dei cristiani si veda, in sintesi, Schäfke 1979, 596.

[22] Vd. Waltzing 1931, 22.

[23] Vd. *ThlL s. v.*, 607: cf. Tert. *adv. Marc.* 2,26,1 (Kroymann, 504-505): *Igitur peierantem deprehendis an uane deierantem?*; *fug.* 3,2 (Thierry, 1139): *De isto quis dubitare possit ignoro, nisi plane friuola et frigida fides, deprehendens eos, qui timide conueniunt in ecclesiam*; *nat.* 1,14,3 (Borleffs, 33): *Videamus igitur, an hic quoque nobiscum deprehendamini*; *idol.* 8,5 (Waszink-Van Winden, 34): *Quod si*

fatto che nel passo in discussione *deprehensi* registra l'accordo della *recensio Vulgata* e dell'*Ad nationes*, contro la *recensio Fuldensis* (*adprehensi*), laddove, come s'è detto, generalmente è la *recensio Fuldensis* ad accordarsi con l'*Ad nationes* contro la *Vulgata*; il che sostiene ancora una volta la scelta di *deprehensi*.

Bibliografia

Becker 1961 = Tertullian, *Apologeticum. Verteidigung des Christentums*, lateinisch und deutsch, herausgegeben, übersetzt und erläutert von C. Becker, München 1961.

Frassinetti 1965 = *Q. S. F. Tertulliani Apologeticum*, rec. P. Frassinetti, Torino 1965.

Gerlo 1940 = Q. S. Fl. Tertullianus, *De pallio*, kritische uitgave met vertaling en-commetaar door A. Gerlo, Wetteren 1940.

Glover 1977 = Tertullian, *Apology, De spectaculis*, trans. by T.R. Glover, Minucius Felix, trans. by G. H. Rendall, Cambbidge (Ma)-London 1977.

Hoppe 1939 = *Q. S. F. Tertulliani Apologeticum*, secundum utramque libri recensionem edidit H. Hoppe, Vindobionae-Lipsiae 1939.

Morani 2008 = M. Morani, *La storia del testo*, in A. Carpin (ed.)*, Tertulliano. La difesa del cristianesimo*, Roma-Bologna 2008, 67-81.

Oehler 1853 = *Q. S. F. Tertulliani opera omnia*, ed. F. Oehler, 1, Lipsiae 1853.

Pellegrino-Rizzi-Siniscalco 2019 = Minucio Felice, *Ottavio*, a c. di M. Pellegrino - M. Rizzi - P. Siniscalco, Torino 2019.

Romero Pose 2006 = E. Romero Pose, *Consenzio*, *NDPAC*, dir. da A. Di Berardino, 1, Genova-Milano 2006, 1165-1166.

Scarpat 1985 = Q. S. F. Tertulliano, *Contro Prassea*, a c. di G. Scarpat, Torino 1985.

Schäfke 1979 = W. Schäfke, *Frühchristlicher Wiederstand*, *ANRW* 2,23,1, Berlin-New York 1979, 461-723.

Waltzing 1931 = *Tertullien, Apologétique*, Commentaire analytique, grammatical et historique par J. P. Waltzing, Paris 1931.

Abstract: The contribution discusses the two textual variants (*adprehensi* and *deprehensi*), which are present in *apol* 1,11. On the basis of all arguments, the variant *deprehensi*, offered by the *recensio Vulgata*, appears preferable.

Alessandro Capone
alessandro.capone@unisalento.it

---

concesserimus et non remediis tam usitatis egerimus, non puto nos a contagio idolatriae uacare, quorum manus non ignorantium in officio uel in honore et usu daemoniorum deprehenduntur.

La vera storia di Pelagonio (II)*

Vincenzo Ortoleva

Per Enzo Marzà
1964-2022

La prima parte di questo studio, che si propone di tracciare la primissima storia editoriale (a partire dal 1810) dell'*Ars veterinaria* di Pelagonio (IV sec. d. C.), è pubblicata negli Atti del Convegno internazionale *Tradizione e storia dei testi classici greci e latini: metodologie, pratiche e discussioni tra antico e moderno*, Quaderni di «Atene e Roma», Napoli 2023. Per brevità si riprende il discorso senza alcuna ricapitolazione rinviando a quanto detto in quella sede (anche la numerazione dei paragrafi è continua).

6. Giuseppe Furlanetto tra Gaetano Cioni e Girolamo Molin.

È Giuseppe Furlanetto (1775-1848) la personalità del tempo più coinvolta, probabilmente suo malgrado, nelle dispute che seguiranno la pubblicazione dell'edizione di Cioni[1]. I rapporti fra i due, che appaiono più di una volta non serenissimi, si possono in qualche modo seguire attraverso la corrispondenza, inedita, fra loro intercorsa e, in qualche caso, nelle lettere da loro inviate ad altri destinatari[2]. L'abate Furlanetto, latinista di chiara fama e impegnato nel noto rifacimento del *Lexicon totius Latinitatis* di Forcellini[3], nel novembre del 1825 si mise in viaggio da Padova fino

* L'intera ricerca si inserisce nell'ambito del Progetto PIA.CE.RI. 2020 dell'Università di Catania da me coordinato dal titolo «Dall'oggetto al testo 3. Un progetto multidisciplinare per la valorizzazione del patrimonio culturale». Tale ricerca continua altresì quella intrapresa nel mio Progetto PRIN 2009 «L'*Ars veterinaria* di Pelagonio e la filologia classica fra XIX e XX secolo».

[1] Sulla complessa – e a tratti controversa – figura di Furlanetto si rinvia a Bianco 1998. Un ritratto di Furlanetto alla fig. 1.

[2] Le lettere di Furlanetto a Cioni non sembrano essere purtroppo pervenute; quelle di Cioni a Furlanetto sono invece conservate nella Biblioteca Antica del Seminario Vescovile di Padova.

[3] Si tratta della terza edizione del *Lexicon* (Forcellini 1827-1841). Mette ordine sulle vicende delle varie edizioni del lessico forcelliniano Bellini 1942 (per la terza edizione si vedano le pp. 18-21).

«Commentaria Classica» 9, 2022, 131-155. ISSN 2283-5652 ISBN 9788894543131

a Napoli per controllare *de visu* le fonti epigrafiche necessarie al suo lavoro di revisione[4]. Il viaggio durò quattro mesi, durante i quali Furlanetto passò per la Toscana e Roma per poi fare ritorno a Padova attraverso la Romagna[5]. Fu proprio in occasione della sua tappa in Toscana che l'abate entrò in contatto con Cioni. Abbiamo una precisa notizia di ciò in una recensione dell'edizione di Sarchiani-Cioni apparsa nell'«Antologia» nello stesso 1826 a opera verosimilmente di Giuseppe Montani (1786-1833):

> Quando sul principio dell'anno passò di qui il dotto Furlanetto, che viaggiava per arricchire il suo gran lessico forcelliniano, il Cioni, com'è naturale, gli parlò del suo Pelagonio, e mostrandogliene il trattato, gli domandò se per avventura conoscesse i personaggi, a cui i diversi capitoli sono dedicati. Furlanetto rispose ciò che la memoria gli suggeriva e, nota<ti> col lapis nel portafoglio i loro nomi, promise di consultare intorno ad essi il babbo de' nostri eruditi, voglio dire il Borghesi, che vedrebbe fra pochi giorni a Sanmarino[6].

Anche nell'edizione di Pelagonio Cioni accenna a questi fatti e riporta per intero in nota una lettera di Bartolomeo Borghesi del 24 aprile 1826 indirizzata a G. P. Vieusseux da San Marino, su sollecitazione di Furlanetto, in cui si cercava di gettare luce sui nomi dei destinatari dei precetti del trattato di Pelagonio (che ha forma epistolare)[7]. La pacifica convinzione

---

[4] Sul viaggio si veda in particolare Marcon 1990, 89-91.

[5] Furlanetto subì i disagi del viaggio di ritorno, che influirono gravemente sulla sua salute fino al 1827 (cfr. ancora Marcon 1990, 90-91).

[6] [Montani] 1826, 151 (si tratta di un gruppo di recensioni che riportano la sigla «M.» a p. 164; è noto come tale sigla fosse quella adoperata da Montani: cfr. Spaggiari 2011, 856). Leggermente diversa la ricostruzione dei fatti nella 'recensione' di Molin 1828 leggibile nel ms. di Prato di cui in Ortoleva 2023, n. 33: «Il ch. Sig. ab. Furlanetto passando di Firenze nella primavera del 1826, annunziò al Sig. Cioni di avere intrapreso [?] ad ampliare, corregere [*sic*] e ristampare il lessico forcelliniano, e gli mostrò desiderio di vedere la copia del Pelagonio latino che il D. Sarchiani aveva tratta da un Cod. della Riccardiana, e che aveva saputo esistere presso di lui» (f. 175).

[7] Sarchiani 1826, 2-4, n. 2: «Hic a re non erit monere, cl. Furlanettum Florentiae diversantem plura cum editore de Pelagonio contulisse, et nomina, quibus Auctor capita Hippiatriae inscribit, pugillari notasse, ut de iis Romae [?] cl. Borghesium consuleret, qui hanc epistolam editori remisit. "Il mio dotto amico sig. Ab. Furlanetto nel suo passaggio per la Romagna mi consegnò un elenco dei personaggi mentovati nelle regole dell'Ippiatria di Pelagonio recentemente scoperte, chiedendomi se ne conosceva alcuno, onde potere per tal modo determinare l'età di questo scrittore..."». La lettera è pure pubblicata in Borghesi 1872, 304-306.

che il codice Riccardiano trasmettesse il testo di un autore latino tardoantico di nome Pelagonio (quello stesso Pelagonio citato da Vegezio nel prologo dei *Digesta artis mulomedicinalis*) fu però messo in serio dubbio non appena Furlanetto fece ritorno a Padova e diffuse lì la notizia della scoperta. A Padova infatti insegnava un valente professore di medicina veterinaria, Girolamo Molin (1778-1851), assai competente anche nel campo della storia della disciplina, tanto che aveva pubblicato nel 1818 l'*Hippiatria* di Giordano Ruffo (XIII sec.)[8]. Conosciamo abbastanza in dettaglio come andarono le cose grazie alle notizie che lo stesso Molin fornisce in una memoria su Pelagonio, da lui letta il 1 giugno 1828 nell'I. R. Accademia di Padova (oggi Accademia Galileiana di Scienze, Lettere ed Arti), che trae spunto proprio dall'edizione di Sarchiani-Cioni del 1826. Molin inizia infatti la sua trattazione così[9]:

Eravamo nel principio dell'anno 1826, quando il chiariss. sig. ab. Furlanetto [...] ebbe la cortesia di annunziare privatamente a me, cui non può essere indifferente quanto si riferisce all'affidatomi genere di pubblico insegnamento, la nuova pubblicazione di un'antica Veterinaria latina di Pelagonio, e ciò per notizia recatane seco da Firenze nel ritorno dal dotto viaggio che aveva fatto precedentemente verso il mezzogiorno d'Italia: erasi egli allora riavuto dalla lunga e molesta indisposizione con che erasi a noi restituito. Al solo udire il nome di Pelagonio, che, per la parte e figura distinta ch'egli sostiene fra i greci ippiatri, m'era noto dalla lor collezione, quale ci si presenta nella versione latina del Ruellio, e nella traduzione italiana procurata dal Tramezzino[10], oltreché da ciò che ne riportano il raccoglitore de' Geoponici nel libro XVI, Vegezio nella sua prefazione, e lo Sprengel nella sua storia[11], spiegai sorpresa che dello stesso greco autore si fosse ora discoperta una produzione latina, la quale avesse potuto far credere latino lui pure. Allora di tal mio maravigliare venne a parte l'antedetto letterato [cioè Furlanetto], durando fatica a persuadersi, come que' dotti fiorentini fossero giunti alla determinazione di porre alla luce l'opera di un antico scrittore senza curarsi d'investigare ed ac-

---

[8] Su Molin, che fu anche Rettore dell'Università di Padova nel 1831-32, si veda in dettaglio Veggetti 2011. Un ritratto di Molin alla fig. 2.

[9] Molin 1828, 2-7.

[10] Ruellius 1530 e Tramezzino 1543 (Tramezzino è più precisamente lo stampatore).

[11] Si tratta di Kurt Sprengel (1766-1833), noto autore di una monumentale storia della medicina (Sprengel 1800-1803). Molin (cfr. p. 29) fa riferimento alla traduzione italiana: *Storia prammatica della medicina del sig. Curzio Sprengel profess. nell'Università d'Halla*, Traduzione dal tedesco, Venezia 1812.

quistare di esso le notizie che si potevano attingere da altre fonti antecedentemente dischiuse.

Dopo questo colloquio erano scorsi pochi giorni quando il prelodato sig. abate ricevuti con lettera 30 maggio dal dotto fiorentino profess. Gaetano Cioni i due primi fogli dell'opera, volle farmene gentil mostra. Vi lessi tosto con avidità l'avviso dell'editore sig. Cioni, e l'erudita lettera del ch. sig. cav. Bart. Borghesi, e le prime pagine del nuovo libro di Pelagonio: e m'abbattei allor nella opportunità d'istituire un parallelo fra i capi, secondo, terzo e quarto dell'opera stessa, ed alcuni tratti della predetta collezione latinizzata dal Ruellio relativi agli stessi argomenti [...]. Mi piacque a quel momento significare il risultamento di questa prima comparazione anche al prefetto degli studj monsignor Scarabello in presenza del valente signor ab. Coi, mentre quest' ultimo teneva aperta la da lui diretta biblioteca dell'insigne Seminario, del quale sono ornamento precipuo i tre prefati soggetti. Le cose da me soggiunte loro in tale circostanza fecero che il signor Furlanetto mi stimolò a consegnare i miei sentimenti ad un foglio. Gli scrissi infatti, che se la Veterinaria (in latino) di Pelagonio proviene da codici rispettabili, non era forse a stupire, che quell'opera originalmente latina venisse regalata nel 1821 dal dotto Sarchiani con sua traduzione italiana e con sue note all'Accademia de' Georgofili, e finalmente pubblicata con tutte le sue appartenenze dal profess. Cioni. Dopo di aver poi rammentato, come io aveva precedente conoscenza di Pelagonio, accennai alcune di quelle induzioni, che mi argomenterò di meglio sviluppare nello scritto presente, e per cui sembra doversi conchiudere, che l'ora indicato scrittore appartenga alla collana de' Greci, anziché de' Latini, che conseguentemente la sopraccennata sua opera uscita in Firenze non sia produzione originale, ma traduzione dal greco, e che perciò la lingua del Lazio non possa legittimamente appropriarsi nuove voci con la sola autorità di un tal libro [...].

Dopo qualche mese comparve fra noi tutta intera la stampa dell'antico codice Pelagoniano: e vi si vide con esso la traduzione italiana del Sarchiani, la commendazione biografica e letteraria del medesimo traduttore stesa dal profess. Cioni, ed infine la illustrazione portata dallo stesso Sarchiani sulle voci usate da Pelagonio, sugli autori da esso citati, e sopra altre particolarità: ma tutto ciò senza cenno veruno delle antiche raccolte ippiatriche o geoponiche, ove figura Pelagonio. Io temetti pertanto che una tale reticenza venisse a noi rinfacciata dagli oltramontani, quasiché la veterinaria infra noi, se non nell'esercizio dell'arte, dal lato almeno della scienza e della erudizione mancasse del dovuto avanzamento e di estesa coltura. E appunto un così giusto timore, ed insieme l'eccitamento avutone dal prestantissimo ab. Furlanetto, mi determinarono a stendere con lo sviluppo de' principj più sopra accennati un articolo, che da me fu destinato nel giorno 11 maggio dell'anno scorso a prender luogo nella biblioteca italiana di Milano, ma che, quantunque diretto

colà al profess. Marsand, ed onorato della di lui approvazione per testimonianza del chiarm. dott. Montesanto, non vi fu inserito per motivo che non mi è ancora pienamente noto. A sì fatta omissione, ossia all'aspettazione d'una censura sopra la poca conoscenza di Pelagonio, onde la sua opera fu prodotta alla luce come originalmente latina, è forse da attribuirsi l'altro articolo posteriormente insinuato nel num. 78 (giugno 1827) dell'Antologia fiorentina, e consistente in una lettera che il signor profess. Cioni intitolò al sig. march. Gino Capponi [...].

Come si può notare, l'esposizione dei fatti è molto circostanziata e coinvolge costantemente Furlanetto, come se Molin vedesse nel famoso latinista un baluardo a difesa della non originaria latinità di Pelagonio. Riassumendo, la sequenza temporale dei fatti fornita da Molin è la seguente: 1) inizio 1826 (aprile-maggio?[12]): notizia verbale della prossima pubblicazione di Cioni fatta da Furlanetto di ritorno da Firenze; 2) visione dei «primi due fogli dell'opera» inviati da Cioni a Furlanetto con lettera del 30 maggio 1826[13]; 3) esame dell'anteprima in collaborazione con Nicolò Scarabello e Andrea Coi[14]; 4) stesura di un abbozzo («un foglio»), su sollecitazione di Furlanetto, in cui si palesavano le proprie convinzioni; 5) esame dell'intero volume («dopo qualche mese»)[15]; 6) stesura di un vero e proprio articolo sull'argomento successivamente inviato, l'11 maggio 1827, alla «Biblioteca italiana» di Milano, il quale tuttavia (sebbene, a quanto sembra, approvato dal suo direttore, Antonio Marsand), non vie-

[12] Furlanetto sembra essere rientrato a Padova nel mese di marzo (cfr. *supra*, pp. 131-132).

[13] Nella 'recensione' presente nel ms. della Bibl. Roncioniana (cfr. Ortoleva 2023, n. 33) si afferma che con lettera del 7 giugno 1826 Furlanetto scrisse a Cioni di aver ricevuto «i primi due fogli» (f. 175ᵛ).

[14] Nicolò Scarabello (1772-1838) fu prefetto del Ginnasio e vicedirettore dello Studio filosofico del Seminario di Padova e, dal 1827, canonico teologo della Cattedrale (su di lui si vedano Vedova, 2, 1836, 250-252, e Venanzio 1841, 103-104). Andrea Coi (1766-1836) fu custode della Biblioteca del Seminario (su di lui si veda Vedova, 1, 1832, 272).

[15] Nella 'recensione' si specifica che Furlanetto «con sua lettera del 24 gennaio 1827 accusò di aver ricevuto [un esemplare di Pelagonio], ed averlo passato al Sig. Molin, che prometteva di fare le opportune indagini, e dare conto del resultamento all'accademia di Padova, e quindi di pubblicare la sua opinione, a tenore della quale sarebbe stato fatto lo spoglio de' nuovi vocaboli di Pelagonio, per porli a' loro luoghi nel lessico forcelliniano» (f. 175ᵛ).

ne mai pubblicato[16]; 7) presa visione della lettera a Gino Capponi pubblicata da Cioni nell'«Antologia» del giugno 1827, in cui si riafferma la latinità di Pelagonio; 8) lettura della predetta memoria il 1 giugno 1828 nell'I. R. Accademia di Padova (tra i presenti quel giorno vi era lo stesso Furlanetto)[17]. Abbiamo tuttavia a disposizione ulteriori documenti utili per seguire la vicenda da altri punti di vista. In primo luogo è (parzialmente) conservata la corrispondenza fra Cioni e Furlanetto. Dopo l'incontro a Firenze Cioni scrisse a Furlanetto 9 lettere: 30 maggio 1826, 18 luglio 1826, 29 dicembre 1826, 27 giugno 1827, 3 agosto 1827, 9 luglio 1828, 6 agosto 1828, 23 settembre 1828, 18 maggio 1837[18]. La lettera del 30 maggio 1826 – esattamente come riportava Molin – doveva avere in allegato i primi fogli di stampa dell'edizione, giacché inizia proprio così: «Eccole i due primi fogli del Pelagonio. Di questi vedrà la ragione di ringraziarla per l'efficace pensiero che Ella si diede di parlare di questo scrittore col Sig. Borghesi, a cui ho già rese le dovute grazie per la lettera favoritami». Cioni continua poi dicendo di aver inviato l'anteprima affinché Furlanetto potesse cominciare a valutare i termini rari, o mai attestati, rinvenibili in Pelagonio ai fini della nuova edizione del *Lexicon* di Forcellini. Conclude che avrebbe inviato una copia del libro «prima ancora della pubblicazione»[19].

Il 20 giugno Furlanetto tuttavia scrive a Cioni per rappresentargli i dubbi che gli aveva insinuato Molin[20]. La risposta di Cioni non si fa at-

---

[16] Nella 'recensione' si dice che Furlanetto avrebbe avvisato Cioni della prossima pubblicazione dell'articolo di Molin con lettera del 16 maggio 1827 (f. 176).

[17] Lo apprendiamo dal resoconto della seduta, che tuttavia reca la data del 4 (e non 1) giugno 1828 (era presente anche Scarabello): «Il presidente invita a leggere il socio attivo Molin. Egli seconda l'invito con una sua memoria intesa a provare contro la decisione del Prof.re Cioni di Firenze editore di un codice latino di Pelagonio, che questo codice latino non è originale ma bensì una traduzione dell'opera greca dello stesso Pelagonio». Ringrazio sentitamente il Dott. Diego Rossi dell'Accademia Galileiana di Padova per avermi fornito una riproduzione del verbale.

[18] Rispettivamente le lettere I 28, 27, 26, 24, 25, 23, 31, 30, 29 dell'epistolario di Furlanetto conservate presso la Biblioteca del Seminario di Padova (cfr. anche Marcon 1990, 545). Esiste inoltre un abbozzo di lettera di Cioni a Furlanetto, verosimilmente mai spedita (cfr. Ortoleva 2023, n. 33 e *infra*).

[19] Nella 'recensione' (f. 175^v) si dice che Furlanetto avrebbe confermato la ricezione con lettera del 7 giugno 1826.

[20] Nella 'recensione' si specifica che Furlanetto «suggeriva ... di sospendere l'edizione, o in una prefazione far conoscere la verità» (f. 175^v). Alla fine della

tendere: la sua lettera del 18 luglio ha un tono piuttosto duro e molto deciso. Inizia così: «Ricevei la Sua del 20 giugno come un documento della di Lei bontà, e per quanto mi recasse notizie capaci di darmi della pena, Le devo attestare la mia gratitudine per la sollecitudine che Ella si prese a mio pro». Aggiunge poi di aver consultato tutta la bibliografia proposta da Molin (senza però nominarlo): gli ippiatrici greci (nelle traduzioni latina e italiana) e lo Sprengel. La conclusione è perentoria: «mi sembra che nulla vi sia da sgomentarsi, trovandovi ragioni per credere che Pelagonio abbia originalmente scritto in latino, che sia uno scrittore del IV secolo, e che la prima edizione di lui sia quella fatta da me». Annuncia quindi una «lettera» sull'argomento, che sarebbe stata pubblicata nell'«Antologia» diretta da Vieusseux. Si tratta della *Lettera a Gino Capponi*[21], a cui – come abbiamo visto – farà riferimento Molin nella sua memoria. Cioni aggiunge infine una notizia interessante, che mostra come a Firenze egli non si muovesse in solitudine su questo problema: «Il Sig. Zannoni col quale parlai vide che insieme col Sig. Furia avevano avuto li stessi dubbi, ma che avevano altresì fatta provvisione di argomenti per confermare l'originalità di Pelagonio come scrittor latino». C'erano dunque stati contatti fra Cioni e Zannoni e Del Furia, sebbene non sia dato di sapere fino a quanto i due studiosi lo avessero messo a parte delle loro passate ricerche.

Nella lettera del 29 dicembre Cioni chiede ragguagli sulla spedizione a Furlanetto di un esemplare dell'edizione che egli dice di aver inviato «più di due mesi» prima (quindi a fine ottobre 1826) «per mezzo del Sig. Vieusseux, il quale lo spedì al Sig. Miraglia a Venezia». Al libro era pure acclusa una lettera in cui si cercava di convincere Furlanetto a deporre i dubbi di Molin (questa volta nominato) e di accogliere le voci di Pelagonio nel rifacimento del *Lexicon* di Forcellini. Gli stessi concetti vengono ribaditi nella presente lettera, in cui si annuncia la spedizione di un secondo esemplare. Cioni aggiunge inoltre di aver completato il lavoro di confutazione delle tesi di Sprengel (e di Molin). Verosimilmente si tratta della *Lettera a Gino Capponi*[22]. È assai probabile che la prima spedizione

stessa 'recensione' (f. 177^{v}) tuttavia si accenna a una lettera di Furlanetto del 7 maggio 1826 (subito dopo la ricezione dei due fogli stampati), in cui quest'ultimo si sarebbe espresso «ben diversamente».

[21] Cioni 1827.

[22] Cioni conclude la lettera del 29 dicembre portando i saluti del comune amico Mario Pieri, che sarebbe stato pure dispiaciuto del «silenzio» di Furlanetto e che avrebbe parimenti auspicato una presa di posizione di quest'ultimo a favore dell'antichità del testo latino di Pelagonio. Da notare inoltre che nella 'recensione'

non sia andata effettivamente a buon fine, perché nell'epistolario di Furlanetto non c'è traccia di una lettera di fine ottobre 1826. Molin – come si è visto – era stato vago: «dopo qualche mese»[23].

Con la lettera del 27 giugno 1827 Cioni invia in allegato a Furlanetto quattro copie della sua *Lettera a Gino Capponi*. Una di queste copie sarà stata passata verosimilmente da Furlanetto a Molin, perché – come si è visto – ne troviamo cenno all'inizio della sua memoria[24]. Cioni inoltre manifesta «ansietà di leggere nella Biblioteca italiana l'articolo del Sig. Molin» e preannuncia infine uno studio di Del Furia e Zannoni sempre sul medesimo argomento: «Spero che a quel poco che ho detto io circa questo scrittore i signori Zannoni e Furia, i quali mi incaricano di nuovi complimenti [cioè 'saluti'] per Lei, aggiungeranno quel più che lo studio da loro fatto su Pelagonio li porrà in stato di dire». Dopo aver accennato a possibili «correzioni ed aggiunte» da lui elaborate al *Lexicon* forcelliniano, così Cioni conclude: «Se si compiacerà di leggere quella mia lettera su Pelagonio, gradirò che me ne dia il Suo parere, e con tutta schiettezza: a me pare di aver ragione, ma non ho sentito gli argomenti del Sig. Molin. Ella che avrà sentito e l'una e l'altra parte potrà essere giudice competente. Aspetto dunque la di Lei sentenza»[25].

La lettera del 3 agosto 1827 è breve ma interessante. Era stata recapitata a Furlanetto da Gino Capponi (1792-1876)[26] che si recava in villeggia-

---

(f. 176) si riassume il contenuto di questa lettera facendo riferimento a una missiva del 2 gennaio 1827, che non risulta essere conservata fra le carte di Furlanetto nella Biblioteca del Seminario di Padova; ma probabilmente in quel caso Cioni indica semplicemente il giorno in cui la lettera fu effettivamente spedita: si tratterà quindi dello stesso documento. La *Lettera a Gino Capponi* è citata anche da Niccolò Tommaseo nella sua recensione dell'ed. di Sarchiani-Cioni apparsa nella rivista milanese «Nuovo Ricoglitore» del 1827 (Tommaseo 1827), dove si condividono i ragionamenti di Cioni (pur con qualche distinguo).

[23] Maggiori ragguagli nella 'recensione' (f. 176): Furlanetto avrebbe accusato ricezione di un esemplare con lettera del 24 gennaio 1827; lo stesso esemplare sarebbe poi stato passato a Molin.

[24] Ma cfr. *infra*, n. 30.

[25] Nella 'recensione' (f. 176) si accenna a una lettera di Furlanetto del 16 maggio 1826, in cui si diceva che l'articolo di Molin sarebbe apparso nella «Biblioteca italiana» e che Furlanetto stesso «vedeva probabili» le ragioni di Molin, sebbene d'altra parte ammettesse che Del Furia e Zannoni avrebbero certamente potuto contraddirle (incaricando lo stesso Cioni a «eccitarli» in questo).

[26] Sull'importante personalità di G. Capponi – fra i fondatori dell'«Antologia» con G. P. Vieusseux – si veda la dettagliatissima voce di Treves-Pazzagli 1976.

tura ad Abano Terme passando per Padova. Cioni ritorna sulla lingua originale di Pelagonio, dicendo di aver ricevuto un'ulteriore risposta da Bartolomeo Borghesi, che «si mostra persuaso che non si possa dubitare che quell'autore non sia uno scrittore latino e del tempo assegnatogli, e per di più mi suggerisce nuovi argomenti per crederlo tale»[27]. Subito dopo Cioni evidenzia un elemento nuovo, che devo dire – ingenuamente – non mi sarei aspettato, un elemento, diciamo così, di natura 'commerciale': «S'immagini adunque di sentire il di Lei sentimento, che desidero favorevole, confidando che mercé le di Lei corrispondenze [cioè 'aderenze'] quella mia edizione non rimanga più stagnante in magazzino, con ulterior danno del mio interesse: e in ciò la di Lei autorità può valere infinitamente, subito che non restasse escluso dal suo nuovo lessico forcelliniano»[28]. La lettera ha poi un significativo post-scriptum: «P. S. Non è ancora comparso nella Biblioteca italiana l'articolo del Sig. Professor Molin. Il Sig. Furia mi dice che avrebbe aspettato la pubblicazione di quello per scrivere al bisogno qualche cosa su quell'argomento. Non devo omettere che sono incaricato di farLe saluto per parte di lui, e del Sig. Cav. Zannoni». Cioni dunque comincia ora a manifestare, anche in modo pressante, un interesse più concreto e diverso da quello scientifico, anche se a quest'ultimo in qualche modo legato: un interesse economico. L'edizione di Pelagonio poteva essere ben più facilmente venduta, qualora fosse stata certificata l'appartenenza di questo autore alla latinità classica. E proprio Furlanetto

---

[27] Forse in questo contesto si inserisce una breve comunicazione di Capponi a Vieusseux (BNCF, Carteggio Vieusseux, cass. 17, ins. 187), purtroppo non datata, pubblicata in Paoletti 1996, 368 (è stata uniformata l'ortografia): «Deux lignes seulement, cher ami, pour Vous prier de dire a Cioni que j'ai vu Furlanetto et qu'il parait persuade de sa lettre. Il m'en a montré une de Borghesi qui le parait aussi. Furlanetto établira une discussion en règle avec ce Prof. Malie [così l'editrice con punto interrogativo: si tratta naturalmente di Molin] qui porterait l'opinion contraire et à mon retour de Venise il me donnera une lettre pour Cioni dans laquelle sera explicitement déclare ce qu'il pense sur la matière. A nous revoir dans peu de jours et croyez-moi tout à vous».

[28] Sempre nell'àmbito della preoccupazione dello smercio dell'ed. di Pelagonio possono essere viste la lettera del 29 marzo 1826 (ASGV, CV, III, 220-221) di Vieusseux a Cioni, in cui si fa un elenco delle copie distribuite (18 a librai e 4 a riviste e privati), e quella del 16 agosto 1826 di Vieusseux all'editore Stella di Milano che fa riferimento al pagamento di una copia del libro (ASGV, CV, III, 310). Ringrazio molto la Dott.ssa Gloria Manghetti, Direttrice del Gabinetto G. P. Vieusseux, per la gentile collaborazione.

doveva fornire, sulla base della sua autorevolezza, questo certificato. In tale ottica il post-scriptum appare quasi una velata minaccia a Molin[29].

La lettera del 9 luglio 1828 è molto lunga e traccia la storia dei rapporti intercorsi fra Cioni e Furlanetto a partire dal soggiorno di quest'ultimo a Firenze nel 1825-26. Cioni ricorda: «Io ho ... freschissima memoria di quanto Ella nel Suo passar da Firenze si compiacque di dirmi per sollecitarmi a pubblicare la mascalcia di Pelagonio, scritta in latino, della quale Ella vide copia presso di me, e della cui pubblicazione Le parve che i Sig. Zannoni e Del Furia avessero smesso ogni pensiero». Ringrazia Furlanetto per l'impegno preso di contattare Borghesi per chiedergli lumi circa i destinatari delle epistole pelagoniane. Rammenta quindi soprattutto la promessa di inserire le nuove voci tratte da Pelagonio nel rifacimento del *Lexicon* di Forcellini. Di nuovo poi l'accenno a un aspetto commerciale: l'accoglimento delle voci «avrebbe portato un segnalato vantaggio alla mia edizione – dice Cioni –, tanto più che Ella mi accennò che per le Sue relazioni e corrispondenze acquistate specialmente in Germania pel Suo nuovo lessico Ella avrebbe potuto procurarmi uno smercio della mia edizione della mascalcia pelagoniana». Aggiunge pure che Furlanetto gli avrebbe persino consigliato, sulla base delle tesi di Molin, «di sospendere affatto l'edizione», essendo determinato egli stesso «a sospendere lo spoglio delle nuove voci latine, fino a tanto che il Sig. Molin avesse fatte a Venezia le opportune indagini». Ricorda inoltre Cioni di aver spedito a Furlanetto quattro copie della *Lettera a Gino Capponi* in attesa di un suo responso definitivo, ma di non aver mai avuto «il bene di ricevere veruna risposta»[30]. Aggiunge di aver inviato altre due copie della *Lettera* anche a Zannoni e Del Furia e di essere stato da questi confermato nel suo avviso. Poi ancora l'aspetto economico: «Il voto di persone così autorevoli mi fa-

[29] Nella 'recensione' (f. 176^{v}) si fa capire che in precedenza ci sarebbe stata una sorta di apertura di Furlanetto: Molin, dopo aver letto la *Lettera a Gino Capponi*, avrebbe lasciato all'abate libertà di scelta e Furlanetto stesso si sarebbe rammaricato che il primo fascicolo del *Lexicon* fosse già stato stampato.

[30] Probabilmente ci sarà stato un qualche problema di ricezione: Capponi così infatti scriveva a Vieusseux da Padova l'8 settembre 1827: «Dites à Cioni que Furlanetto n'avait pas reçu les exemplaires de la lettre envoyés par la poste: c'est moi que les lui ai donnes. Il m'avait promis de répondre à Cioni directement. Je le verrai encore, si je le ne fais pas aujourd'hui: ce que pour précaution je ne sortirai pas. Mais Cioni saura quelque chose bientôt» (Carraresi 1882, 232-233 e Paoletti 1996, 90; l'ortografia è stata aggiornata). Cfr. anche *supra*, n. 27, sebbene in quel caso non vi sia un preciso riferimento a una lettera di Furlanetto.

ceva tanto più desiderare il Suo parere sulla causa di Pelagonio, nella fiducia che le di Lei corrispondenze e relazioni non avrebbero ulteriormente lasciata stagnare in magazzino la mia edizione». Cioni cita inoltre una lettera di Furlanetto del 18 settembre 1827 dal contenuto a suo dire molto deludente: Furlanetto diceva semplicemente di aver consegnato una copia della *Lettera* a Molin, il quale si lamentava anche del ritardo del suo articolo nella «Biblioteca italiana». Per contro Cioni aggiunge che era ormai inutile aspettare l'articolo nella «Biblioteca» e invita Molin, per tramite di Furlanetto, a inviare il suo lavoro a Vieusseux per una pubblicazione nell'«Antologia». E quindi la grande notizia: Cioni dice di stare preparando una seconda *Lettera*, questa volta indirizzata a Mario Pieri, su Pelagonio[31]. Com'è noto in questo secondo scritto, Cioni divulga in Italia la scoperta del frammentario cod. *Bo* (VI sec.) fatta da Joseph von Eichenfeld (1782-1862) a Vienna[32], mettendo in evidenza come tali frammenti si riferissero al medesimo testo latino tràdito da *R*, che a questo punto non poteva contenere una traduzione mediolatina del Pelagonio degli *Hippiatrica*. Infine, ancora l'aspetto economico. Cioni propone a Furlanetto uno scambio: sei copie del *Lexicon* di Forcellini contro tante copie del Pelagonio occorrenti a pareggiare il conto. La necessità di smerciare l'*editio princeps* è pressante e Furlanetto, così titubante, dovrebbe – agli occhi di Cioni – in qualche modo contribuirvi.

---

[31] Cioni 1828. Prima della pubblicazione nell'«Antologia», una bozza dello scritto era stata inviata da Cioni a Pieri per eventuali correzioni e commenti sempre nel 1828, come dimostra la lettera di accompagnamento nel ms. Firenze, Biblioteca Riccardiana, 3522, c. 151.

[32] Eichenfeld 1824. Si noti come in Cioni 1828 si riporti (pp. 55-58) un ampio stralcio di una lettera di Borghesi a lui spedita dopo la ricezione dell'edizione e della *Lettera a Gino Capponi* (non si indica però la data), dove si approvano le tesi di Cioni, cercando pure di fornire una datazione e una collocazione geografica per Pelagonio. È opportuno anche sottolineare, come mette in evidenza lo stesso Cioni (pp. 58-59), che pure in questo caso la 'scoperta' del lavoro di von Eichenfeld è dovuta a una «fortunata combinazione»: l'avvocato Tommaso Tonelli (1787-1851; era amico di Vieusseux e collaboratore dell'«Antologia»), di ritorno da Vienna, aveva riferito a Cioni di aver lì incontrato Bartholomäus Kopitar (1780-1844), 'Kustos' della Kaiserlich-Königliche Hofbibliothek di Vienna, e di aver discusso con lui di Pelagonio e delle argomentazioni di Cioni a favore della genuinità del testo latino. È a questo punto che Kopitar rivela a Tonelli l'esistenza dello studio di von Eichenfeld (che successivamente recensirà pure l'edizione di Sarchiani-Cioni [Eichenfeld 1828]), donandogliene una copia da recapitare a Cioni stesso.

Nella lettera del 6 agosto 1828, molto breve, Cioni annuncia di aver saputo, tramite Capponi, della pubblicazione della memoria di Molin, che egli attende di leggere con «grandissima ansietà»[33]. Dal punto di vista commerciale, invece, Cioni sollecita una risposta circa la proposta di scambio che aveva prospettato con la precedente lettera.

Nella lettera del 23 settembre 1828 Cioni manifesta tutta la sua delusione e il suo risentimento in seguito alla lettura della memoria di Molin, fattagli avere da Capponi «ne' primi di settembre»[34] insieme alla lettera di accompagnamento di Furlanetto, con la quale questi appunto diceva di non poter accettare il cambio degli esemplari, perché solo parzialmente coinvolto («per una quarta parte») nell'impresa editoriale da un punto di vista economico. Cioni prima afferma di aver fatto leggere la memoria di Molin a Pieri, Ciampi[35], Del Furia e Zannoni e poi aggiunge in maniera sarcastica:

> Io per certo non opporrò nulla alla memoria del Sig. Molin, lasciando ad essa e all'autore tutto il trionfo e tutto il merito delle addotte ragioni[36]: e forse faranno lo stesso i Sig. Furia e Zannoni. In quanto a me starò contento dell'avervi imparato che quando ne' codici e nelle edizioni antiche e moderne d'un antico scrittore si trovano alcuni errori che la critica insegna correggere, per natural conseguenza la critica autorizza, quando faccia comodo a sopprimere o aggiungere un *non* e un *aut*, e passiamo bisogno di correggere un errore far dir di *sì* o di *no* a un antico scrittore[37].
>
> Non posso però nasconderLe la mia sorpresa nel sentire dal principio della detta memoria, che il Sig. Molin fino dal primo annunzio che Ella gli fece al Suo ritorno a Padova al principio del 1826, <manifestò> [?] anche a Lei i suoi dubbi

---

[33] Qualche maggiore ragguaglio si rinviene nella 'recensione' (f. 176v): la memoria di Molin era stata consegnata alle stampe il 1 agosto 1828 e ricevuta da Cioni alla fine dello stesso mese, accompagnata da una lettera di Furlanetto in cui si richiedeva ancora una volta il parere di Del Furia e Zannoni, «quasi come una disfida» (aggiunge sconsolato Cioni).

[34] Si noti il leggero contrasto con quanto si rinviene nella 'recensione' (cfr. *supra*, n. 29).

[35] Si tratta verosimilmente del classicista Sebastiano Ciampi (1769-1847).

[36] Nella 'recensione' (f. 176v) Cioni dice che «non avrebbe fatto conto veruno della memoria del Sig. Molin», così come non ne avrebbero verosimilmente fatto Del Furia e Zannoni.

[37] Cioni si riferisce a Veg. *mulom.* prol. 6: *conductis in unum Latinis dumtaxat auctoribus uniuersis*, che Molin 1828, 9-14, per corroborare la sua tesi che Pelagonio avesse scritto in greco, correggeva in *conductis in unum, non Latinis dumtaxat, at auctoribus uniuersis*!

sull'autenticità di Pelagonio, de' quali Ella restò persuaso; e non ostante ciò non me ne fece parola nelle Sue lettere, ed aspettò a sconsigliarmi dal fare l'edizione solo al 20 di giugno dello stesso anno. Io Le resi grazie di questa attenzione, ma Le sarei stato più grato se non avesse indugiato quattro mesi a darmi quel salutare avviso [...][38].

Siccome né io certamente, né forse altri, opporrà nulla alle ragioni del Sig. Molin, le cose resteranno come sono. Egli non avrà occasione, come Ella mi scrive, di cedere; ed Ella standosi alle ragioni dal *** prodotte, non avrà occasione di valersi delle voci di Pelagonio [...].

Intanto La prego a ringraziare in mio nome il Sig. Molin per la cura datasi a occuparsi della mia lettera al Sig. Capponi, confidando, come Ella mi scrive, che non la questione, ma il dubbio, e la memoria del Sig. Molin, possa eccitare curiosità e giovare in conseguenza allo smercio dell'opera»[39].

---

[38] Cfr. *supra*, pp. 136-137.

[39] I toni sono amari, ma tutto sommato pacati. Nella 'recensione' (ff. 177-177^{v}) si dice invece che la memoria di Molin «non è altrimenti (cioè 'affatto') l'articolo destinato alla "Biblioteca Italiana" fino dal 12 maggio 1826, ma una scrittura espressamente dettata per ridurre a nulla la lettera del Sig. Cioni al Sig. Marchese Gino Capponi». Che Cioni conoscesse in qualche modo l'articolo inviato da Molin alla «Biblioteca italiana»? Della memoria di Molin viene invece data notizia anche nel «Bullettino bibliografico» dell'ottobre 1828 in «Antologia» 8 (32,94), 1828, 205-206 con parole apparentemente favorevoli alla tesi di Molin; si noti tuttavia che a p. 203, in nota, si avverte il lettore che «i giudizi letterari» del «Bullettino» «non devono attribuirsi ai redattori dell'Antologia», in quanto «vengono somministrati da' sigg. librai e editori delle opere stesse». La lettera del 23 settembre 1828 dovette in ogni caso apparire in qualche modo offensiva a Furlanetto: ne abbiamo un preciso riscontro sia in una missiva di Furlanetto a Mario Pieri del 10 febbraio 1829 (non compresa in Montuori 1863, ma conservata nel cod. Firenze, Biblioteca Riccardiana, 3522, c. 269), che nell'abbozzo di lettera (non datata e probabilmente mai spedita) di Cioni a Furlanetto, che si trova fra le carte di Cioni conservate presso la Biblioteca Roncioniana di Prato (ff. 120-121^{v}; cfr. Ortoleva 2023, n. 33). In quest'ultima Cioni dice che il 23 febbraio 1829 (non si indica l'anno, ma si dice che era lunedì: solo nel 1829 – tra gli anni che ci interessano – il 23 febbraio capitava di lunedì) Pieri gli aveva mostrato la lettera di Furlanetto, a lui indirizzata, del 10 febbraio dello stesso anno: in essa Furlanetto esprimeva ancora dubbi sulla ricostruzione fatta da Cioni sulla base dei frammenti del cod. *Bo*: «...i frammenti finora scoperti del codice viennese non contengono che porzioni delle antiche ricette veterinarie, le quali possono esser state poi tradotte in greco da Pelagonio e quindi passate nella greca raccolta ippiatrica, dalla quale poi tradotte in latino in tempi posteriori», lamentando anche il ritardo con cui Cioni gli aveva fatto avere la *Lettera a M. Pieri*. Furlanetto aveva inoltre giudicato «un po' troppo a dir vero piccante» appunto la lettera di Cioni del 23 set-

Sembra un epilogo, ma non lo è. Cioni scriverà infatti a Furlanetto un'ultima lettera ben nove anni dopo: il 18 maggio 1837. In essa Cioni dice di aver ricevuto dal Prof. Barbieri[40] notizie sull'andamento della revisione del *Lexicon* di Forcellini da parte di Furlanetto e di aver visto che a partire dalla lettera *R* Furlanetto aveva cominciato a prendere in considerazione voci attestate in Pelagonio[41]. Cioni dunque alla fine aveva vinto! Tuttavia, egli non manca di manifestare tutto il suo stupore: «Non so negarLe però la mia meraviglia nel vedere che Ella, per giustificare di aver cominciato ad ammettervi alla lettera R alcune voci di esso, citi nella sua prefazione la memoria del Sig. Molin (l'oggetto della quale era affatto contrario a questa ammissione) anzi che la mia Lettera al Prof. Pieri, la quale mi sembra essere il fondamento su cui Ella siasi determinato a porre il Pelagonio fra gli scrittori latini»[42]. Prosegue quindi amaramente: «In-

---

tembre 1828. Cioni nell'abbozzo di lettera a Furlanetto risponde in modo ancora più «piccante», sebbene dica che nella precedente lettera si era trattato di «un'ira momentanea» (f. 120^{v}), soprattutto nei confronti di Molin: «...e poi mi dica se io sono stato pungente verso di lui [Molin], o anzi moderatissimo. E sì che schiettamente Le dico che se avessi voluto [?] avrei anco saputo esser pungente quanto egli meritava, all'opposto sono stato intento, con quelli a cui feci leggere quella memoria, a ridere delle belle dottrine, del bell'ordine, della lucidità di quel malaugurato scritto, ed ho procurato d'impedire che un de' miei amici [...] facesse un articolo per un giornale, nel quale sicuramente il Sig. Professore Molin non avrebbe fatto la migliore figura del mondo presso il mondo letterario». Ma tutto ciò Furlanetto non sembra mai averlo letto.

[40] Si tratta verosimilmente di Giuseppe Barbieri (1774-1852), docente nell'Università di Padova.

[41] In effetti alcune voci tratte da Pelagonio si rinvengono già nel II vol. (*fellitus* e *infricolo*) e poi, più sistematicamente, nel III vol. a partire dalla lettera *M* (*mallo*). Per la difficile individuazione della reale data di pubblicazione dei vari volumi dei *Lexicon* (al di là di quella indicata nei frontespizi) cfr. *infra*, n. 43.

[42] Probabilmente avrà contribuito al cambiamento di vedute di Furlanetto anche l'opinione espressa ancora da Bartolomeo Borghesi sull'argomento. Nella copia personale della memoria di Molin conservata presso la Biblioteca del Seminario di Padova si legge infatti annotato sul frontespizio: «V. il giudizio di questo opuscolo dato dal Borghesi con lett. 15 marzo 1829». Anche la lettera di Borghesi si trova conservata nella Biblioteca del Seminario: si tratta di quattro fogli con scrittura molto fitta che contengono varie osservazioni linguistiche. Significativamente all'inizio (f. 1) si legge: «...ma vi confesso che anche senza la prova avuta posteriormente [cioè la scoperta dei frammenti di *Bo*] egli non mi avrebbe mai persuaso che quello scritto fosse del secolo XIII. Chi era a quel tempo capace in tutta Italia di tradurre non un'opera intera ma una pagina sola dal greco?». Molin

tanto la mia edizione di Pelagonio è stagnante presso di me, laddove io confidava moltissimo nel favore di Lei di smerciare non pochi esemplari, o almeno nel cambiare un numero in uno o più esemplari del Suo Lessico: nella qual fiducia mi temo [?] essere affatto defraudato». Conclude poi auspicando l'inserimento nel supplemento del *Lexicon* anche delle voci antecedenti. Cosa era successo in realtà? Nella prefazione al primo volume della terza edizione del *Lexicon* (Patavii 1827), nell'indice degli autori, si legge quanto segue[43]:

PELAGON. (Pelagonius) scriptor veterinarius, vixit saeculo Christi quarto, atque anterior est Vegetio, qui in suo *De re veterinaria* opere illius verba saepe protulit, modo expresso, modo suppresso auctoris nomine. Hujus scriptoris opus edidit primus ex Cod. Richard. *Cajet. Cionius* Florentiae anno 1826. 8.° cum *Josephi Sarchiani* versione Italica: cujus αὐθεντίαν infirmare aggressus est *Hieronym. Molin* eo libro cui titulus: *Sopra la veterinaria di Pelagonio pubblicata in Firenze nel 1826. qual opera originalmente Latina*, *Padova*, 1828. 8.°, in quo multis quidem et satis eruditis argumentis ostendere conatus est, opus illud Graece primum

---

dal canto suo non sembra essersi mai convinto della bontà delle tesi di Cioni: facendone l'elogio funebre il collega Andrea Stefani ricorda infatti con enfasi come Molin avesse dimostrato che il testo tràdito dal Riccardiano fosse solo una traduzione e che Furlanetto convenisse con lui (Stefani 1851, 16-17). Da notare poi che tutta la questione sollevata da Molin viene assai analiticamente discussa in Ercolani 1851, 172-201, che tuttavia conclude che senz'altro Pelagonio era stato uno scrittore latino. Il lavoro di Molin viene invece ampiamente riassunto con un tono che sembrerebbe condividerne le vedute in Delprato 1867, 204-211. È infine significativo osservare come la voce del *DBI* curata da Alba Veggetti (2011) dipenda per questo aspetto della vita di Molin esclusivamente da Stefani 1851, contribuendo così a divulgare la falsa opinione della 'grecità' di Pelagonio (p. 354).

[43] Forcellini 1827, LXVII. Si noti tuttavia che – come informa Bellini 1942, 20 – le date apposte nei frontespizi dei quattro volumi della terza edizione padovana del *Lexicon* di Forcellini curata da Furlanetto si riferiscono non alla effettiva pubblicazione, ma all'anno di inizio della stampa: non sorprenda quindi che nel primo volume, datato appunto 1827, si rinvengano citazioni di lavori usciti successivamente (nel nostro caso nel 1828, ma alle pp. VII-VIII anche una pubblicazione del 1831). Del resto, nella prefazione all'*Appendice* della terza edizione (che riporta la data del 1841) Furlanetto afferma che tale integrazione era stata da lui promessa «octo circiter annis in praefatione tertiae editionis» (1 p. non numerata; il riferimento si trova in Forcellini 1827, IV). Ne consegue che grosso modo il primo volume della terza edizione padovana dovrà essere uscito effettivamente attorno al 1833. Ciò spiegherebbe perché Cioni si sia accorto dell'inserimento dei lemmi provenienti da Pelagonio presenti nella lettera *R* (III vol., formalmente pubblicato nel 1830) solo nel 1837.

ab auctore suo scriptum, recentioribus deinde saeculis, post renovatum in Italia litterarum studium, ab ignoto quodam homine in Latinam linguam versum fuisse. Huic sententiae refragatus est idem *Cajet. Cionus* duabus epistolis, in *Antolog. di Firenze n.* 78. Giugno 1827., et ibidem *n.* 93. *Settembre* 1828. editis. Cum itaque ea, quae de hac controversia, utrum scilicet quae exstat *Pelagonii Veterinaria* Latina civitate donanda sit, nec ne, serius quidem quam opus fuerat, adversa valetudine impeditus attente perlegissem, tum demum propter fragmenta quaedam *Pelagonii* in vetustissimo Cod. palimpsesto Bobiensi, qui nunc exstat in bibliotheca Vindobonensi, reperta et edita, tum quia ipsa indoles elocutionis Latinae, et quaedam etiam voces Latinam probe, minime vero Graecanicam originationem ostentant, in eam sum deductus sententiam, ut *Pelagonii* opus genuinum Latinae linguae monumentum esse arbitrarer. Hinc ejusdem operis plurima loca, quae nova Latina vocabula continebant, quaeque alia itidem antea dubiae auctoritatis confirmare possent, in posteriorem Lexici partem admisi. Quare arbitror, futuro Lexicographo confidenter omnino colligenda esse, interpretanda, et suis quaeque locis Lexico Latino inserenda ea etiam vocabula a *Pelagonio* usurpata, et a me in prioribus alphabeti litteris praetermissa.

In effetti Furlanetto cita entrambe le *Lettere* di Cioni, anche se – assai ingenerosamente – non attribuisce alla seconda di esse il peso determinante per la sua scelta, trincerandosi in non meglio precisati ‘motivi di salute’. Ma forse, anche in questo caso, egli non voleva scontentare troppo Molin, che anzi viene paradossalmente elogiato, sebbene sostenitore di una tesi poi rivelatasi infondata («multis quidem et satis eruditis argumentis ostendere conatus est...»).

7. Epilogo.

Come si è visto, dunque, Furlanetto – pur con qualche riluttanza – aveva infine ceduto. Ma il lavoro di Cioni, di cui evidentemente non aveva grande stima, non gli era parso all’altezza dell’importanza dell’opera di Pelagonio per la lessicografia latina. Possediamo una copia dell’edizione di Sarchiani-Cioni con molte note autografe di Furlanetto (presenti soprattutto nella prima parte del libro) conservata ancora nella Biblioteca del Seminario di Padova: in essa si correggono vari errori occorrenti in quel lavoro (anche nella prefazione in latino scritta da Cioni) e si interviene in più punti sul testo di Pelagonio. Ma che Furlanetto progettasse di pubblicare una nuova edizione dell’*Ars veterinaria* lo si apprende chiaramente da una lettera da lui indirizzata proprio a Mario Pieri il 27 aprile

del 1844 (quindi quasi vent'anni dopo il suo primo incontro con Cioni)[44]. In essa Furlanetto informa Pieri di aver preso accordi con l'editore Didot per la pubblicazione di un lessico più completo di quello di Forcellini, di cui si sarebbe cominciata la pubblicazione nel 1847. Poi aggiunge:

Bramando io di prevalermi pure delle voci, che può somministrare il Pelagonio, il quale fu da me esaminato troppo tardi, e mentre trovavami distratto da molte occupazioni, mi sarebbe necessario di sapere, se il Sig. Prof. Cioni ha pubblicato su tal argomento qualche altra cosa dopo le due sue lettere, inserite nell'Antologia, l'ultima delle quali è a Voi indiritta [cioè 'indirizzata']; inoltre se *i due chiarissimi letterati, occupatisi da qualche tempo nell'illustrare la mascalcia di Pelagonio* (parole del Prof. Cioni nella sua lettera al March. Gino Capponi) abbiano mai rese di pubblico diritto le loro illustrazioni.

Convengo anch'io che il testo di Pelagonio è originariamente latino, e che ormai sono rese vane le opposizioni su ciò fatte dal Prof. Molin, assistito allora dal fu Ab. Arrigo Arrigoni, cui non può negarsi né acume, né erudizione, e quindi vorrei ora adoperarmi nel correggere il testo di Pelagonio, bruttato da più che mille errori di ortografia e d'interpretazione, e purgarlo dalle false lezioni di voci ignote alla latinità, e mostrare nel tempo stesso quanti e quali sono i passaggi da lui tratti da Columella, e quali quelli da Vegezio e dagl'Ippiatrici da lui medesimo. Veggo per altro che non se ne potrebbe ripubblicare il testo, se prima non si collazionasse nuovamente il Codice Riccardiano.

Riverite da parte mia il Sig. Prof. Cioni, e in attenzione di un vostro grazioso riscontro, mi professo

Vostro aff.mo amico
Giuseppe Furlanetto

Abbiamo la risposta di Pieri a Furlanetto nella lettera da lui spedita da Firenze il 21 maggio del 1844 e conservata ancora presso l'Archivio del Seminario di Padova:

[...] Rispondo un po' tardi alla cara Vostra appunto per potere rispondere con precisione a ciò che Voi mi domandate. Ho finalmente avuto un abboccamento col Prof. Cioni, il quale è un vecchio di anni 84, ma vispo amabile operoso e valentissimo Direttore della Stamperia Galileiana, e con tutt'i suoi sensi perfetti. Egli si compiacque assaissimo che Voi siate entrato nel suo sentimento intorno al testo di Pelagonio, e Vi ringrazia, e Vi riverisce con tutto l'animo, anzi mi prega di dargli una copia della Vostra lettera. Dice che i lavori di que' letterati di cui parla nella sua lettera al March. Capponi, non sono stati mai pubblicati, e forse neppur fatti: che il collazionare di nuovo il Codice Riccardiano crederebbe fatica

[44] L'epistola è pubblicata in Montuori 1863, 341-342; anche questa si trova nel cod. Firenze, Biblioteca Riccardiana, 3522, c. 270.

inutile: ch'egli però avrebbe tra le sue carte alcuni *appunti* (come dicono i Fiorentini) fatti da lui medesimo, e qualche indice di vocaboli con ordine alfabetico, ecc., ma che si vergognerebbe di mandarVeli per non portar legna al bosco ed anche perché temerebbe di farsi scorgere con ripetizioni, e con cose triviali, e da Voi già conosciute. Ecco quant'ho potuto ritrarre dalle parole di quell'ottimo vecchio. Voi continuate a star sano, e comandatemi in ciò ch'io valgo, e credetemi con tutto l'animo

Vostro aff.mo amico
Mario Pieri

La risposta (indiretta) di Cioni a Furlanetto suona quindi ormai quasi beffarda: «i due chiarissimi letterati» (assai verosimilmente Del Furia e Zannoni) non hanno mai pubblicato niente sull'argomento e, probabilmente, non l'hanno neppure scritto. I famosi «appunti», più volte ricordati da Cioni nelle sue lettere a Furlanetto, resteranno a Firenze. Ormai è troppo tardi: nessuna collaborazione è più possibile con qualcuno che ha impiegato così tanto tempo per «entrare nel suo sentimento». E in effetti era ormai troppo tardi, per tutti: Zannoni era già morto nel 1832, Furlanetto sarebbe morto di lì a poco nel 1848, Cioni, ultranovantenne, nel 1851 (e nello stesso anno anche Molin), Del Furia nel 1856. La filologia italiana, dopo questa lunga – e per certi versi penosa – disputa, non si sarebbe più occupata di Pelagonio per i successivi 150 anni. La parola sarebbe passata ai filologi tedeschi, e anche in quel caso non sarebbero mancati fatti dolorosi e clamorosi colpi di scena[45]. Ma, come si è già detto, questa è un'altra storia, che attende però ancora l'ultimo atto.

Appendice. Due lettori illustri di Pelagonio: Giacomo Leopardi e Alessandro Manzoni.

a) Giacomo Leopardi

Com'è noto, Gaetano Cioni godeva di una fitta rete di relazioni, al punto di essere entrato in stretti rapporti sia con Giacomo Leopardi che con Alessandro Manzoni proprio negli anni della pubblicazione di Pelagonio e del divampare della polemica con Molin. Cioni conobbe Leopardi a Firenze, quando questi frequentava assiduamente il circolo di Vieusseux: si prese l'incarico di accompagnare, insieme al figlio Girolamo, il poeta a Pisa nel novembre del 1827 e a lungo si intrattenne con lui durante il suo periodo pisano (9 novembre 1827 - 7 giugno 1828), alloggiando

[45] Rinvio a Ortoleva 2012, Ortoleva 2015 e Ortoleva 2018.

in una casa assai vicina alla sua (via Fagiuoli, poi della Faggiola, al n. 1062 Leopardi e al n. 1055 Cioni)[46]. La Biblioteca di Casa Leopardi conserva sia l'edizione di Sarchiani-Cioni che le due *Lettere* di Cioni sulla questione di Pelagonio apparse nell'«Antologia» nel 1827 e nel 1828[47]. Non ci sono elementi per dire che Cioni abbia in qualche modo esposto a Leopardi l'intricata questione dell''originalità' del testo del cod. Riccardiano (Leopardi non è del resto mai menzionato nella corrispondenza con Furlanetto). È noto tuttavia, e ampiamente messo in evidenza dagli studiosi del poeta[48], come Leopardi citi la *Lettera* del 1827 (quella a Gino Capponi) in un'aggiunta marginale dello *Zibaldone* (1700, 14 settembre 1821), relativamente alla discussione del tema – tipicamente leopardiano – del rapporto tra la condizione naturale e lo sviluppo della società:

> Infatti quelle razze ec. coi miglioramenti che ricevono dalle nostre arti acquistano qualunque altra qualità fuorché il vigore, la robustezza, la sanità, la forza di resistere alle intemperie alle fatiche ec., di operare ec. di crescere proporzionatamente ec. Anzi quanto guadagnano in altre qualità (non proprie né primitive loro) altrettanto perdono in questa, ch'è il vero carattere della natura in tutte le sue opere, e senza la cui rispettiva dose proporzionata alla natura di ciascun genere l'individuo è insomma in istato di malattia abituale. *Mg.*: V. la Veterinaria di Vegezio, prologo al lib. 2., nel passo riportato dal Cioni, *Lettera a G. Capponi* sopra Pelagonio, not. 19[49].

In effetti lo studio di Cioni è semplicemente utilizzato da Leopardi per citare di seconda mano il passo di Vegezio che faceva al caso suo, ma è comunque significativo che lo spunto sia nato dalla lettura dello stesso.

---

[46] Dettagli in soprattutto in Blasucci 1991, 106-107; Benucci-Melosi-Pulci 2001, XXXV-XXXVI; 92, n. 1; 93-95 (lettera di Cioni a Vieusseux del 14 novembre 1827), e n. 6; 96-99 (lettera di Cioni a Vieusseux del 21 novembre 1827).

[47] Nell'esemplare dell'edizione si legge la seguente dedica: «In segno di vera stima, per il Conte Leopardi. Il Cioni» (ringrazio la Dott.ssa Arianna Franceschini per la gentile informazione).

[48] Cfr. Melosi 1997, 254; Benucci 2003, 68; Polizzi 2008, 188, n. 108.

[49] Cioni 1827, 33-34, n. 19. Il passo citato è Veg. *mulom.* 2, pr. 2-3: [...] *barbaricorum animalium alia natura et ad omnem iniuriam durius corpus est. deinde quod sic instituuntur a paruulis, ut nec potionem medicinalem requirant et hibernis pascuis uigeant ac sine pernicie frigora pruinasque sustineant.* 3 *Nostra uero iumenta et mollioris generis sunt et tectis frequentioribus assueta calidisque stabulis imbuta, ubi si indignationem ex aliqua necessitate contraxerint, continuo in aliquod genus incidunt morbi.* Cioni stava in quelle pagine facendo un breve sunto dell'opera di Vegezio.

b) Alessandro Manzoni

Abbiamo dei precisi riscontri che anche Alessandro Manzoni conobbe l'edizione di Pelagonio, sebbene non si siano rinvenute tracce di scambi epistolari su questo argomento con Cioni, con cui egli era per altri versi – come si è detto – in stretto contatto[50]. In una lettera inviata a Manzoni da Arona il 21 febbraio 1828 Giuseppe Bottelli, sacerdote ed erudito[51], accenna all'edizione di Pelagonio curata da Cioni in questi termini:

Non ebbi ancora risposta se Forlanetti (*sic*) siasi piegato a dar passaporto tra i latini scrittori del buon secolo all'autore dell'opera che vi fu data in Toscana dall'editore; riscriverò con questa occasione, ma bisognerà abbiate pazienza di significarmi il nome dell'autore che più non ricordo, avendo lascato l'opera nelle mani della vostra in ogni cosa ottima Enrichetta[52].

Conosciamo la risposta di Manzoni con lettera del 4 marzo 1828:

Pelagonii Veterinaria ex Richardiano Codice etc., tale è il titolo dell'opera per cui avete avuto la bontà di interessarvi, e per la quale vi prego di tener viva l'istanza, se vi se ne porge l'occasione[53].

Come si ricava dalla lettera di Bottelli, Manzoni aveva ricevuto l'edizione di Pelagonio durante il suo soggiorno a Firenze nel settembre del 1827 (più precisamente dal 29 agosto al 1 ottobre di quell'anno). Probabilmente era stato lo stesso Cioni a fargli omaggio del volume, che, forse, in quell'occasione aveva pure espresso a Manzoni il suo risentimento per le ritrosie di Furlanetto ad accogliere i nuovi termini presenti in Pelagonio nel rifacimento del *Lexicon* di Forcellini[54]. Dalla lettera di Bottelli si evince anche un altro particolare: quando questi dice «non ebbi ancora risposta» e, poco dopo, «riscriverò», non sta facendo riferimento a contat-

---

[50] Ben nota è la sua collaborazione per la 'risciacquatura in Arno' della prima ediz. dei *Promessi sposi*, eseguita fra il 1827 e il 1828 (cfr. Giovanardi 1881, 686).

[51] Arona 1763-1863; su di lui si veda De-Vit, 1877, che fra l'altro mette in evidenza i suoi interessi per la medicina.

[52] Milano, Biblioteca Nazionale Braidense, Manzoniano, Manz.B.XIX.116/2. La lettera è pubblicata in Sforza-Gallavresi 1921, 403-405.

[53] Arieti 1986, 1, 485-486, lettera n. 285, note alle pp. 933-934. Stando all'editore, la lettera era «di proprietà di Carlo Alberto Chiesa, Libri Antichi, Milano».

[54] L'edizione di Pelagonio posseduta da Manzoni è verosimilmente l'esemplare conservato presso la Biblioteca del Centro nazionale studi manzoniani (CS. M 256). Erronea quindi appare la notizia di Preve 1947, 68, secondo cui Manzoni avrebbe lungamente ricercato e poi ottenuto il libro per tramite di Bottelli.

ti diretti con Furlanetto (che probabilmente non conosce e di cui storpia pure il nome), ma a dei rapporti epistolari con Fortunato Federici (1778-1842), allora vicebibliotecario dell'Università di Padova[55], che – come emerge dall'inizio di questa stessa lettera – Bottelli aveva contattato per avere una copia di una rara opera del veronese Francesco Pona (1595-1655), richiesta da Manzoni[56]. Purtroppo non ho finora rinvenuto riscontri di una corrispondenza fra Bottelli e Federici e quindi non sappiamo se effettivamente Manzoni acquisì qualche ulteriore notizia sulle intenzioni di Furlanetto. Dalla tempestiva risposta di Manzoni a Bottelli (a cui, a quanto pare, aveva pure temporaneamente prestato il libro) sembra tuttavia che la questione gli stesse particolarmente a cuore, volendo egli forse darne conto direttamente a Cioni.

Bibliografia

Arieti 1986 = A. Manzoni, *Tutte le lettere*, a cura di C. Arieti, con un'aggiunta di lettere inedite o disperse a cura di D. Isella, Milano 1986.

Bellini 1942 = G. Bellini, *Le cinque edizioni padovane del* Lexicon totius Latinitatis *di Egidio Forcellini*, Padova 1942.

Benucci 2003 = E. Benucci, *Sulle tracce di Leopardi*, Venosa 2003.

Benucci-Melosi-Pulci 2001 = E. Benucci - L. Melosi - D. Pulci, *Leopardi nel carteggio Vieusseux: opinioni e giudizi dei contemporanei, 1823-1837*, 2 voll., Firenze 2001.

Bianco 1998 = G. Bianco, *Furlanetto, Giuseppe*, *DBI* 50, 1998, 774-776.

Blasucci 1991 = L. Blasucci, *Leopardi e Pisa*, in *Le città di Giacomo Leopardi*, Atti del VII Convegno internazionale di studi leopardiani (Recanati, 16-19 novembre 1987), Firenze 1991, 105-131.

Borghesi 1872 = *Œuvres complètes de Bartolomeo Borghesi*, *Lettres*, tome deuxième, Paris 1872[2].

Carraresi 1882 = *Lettere di Gino Capponi e di altri a lui*, raccolte e pubblicate da A. Carraresi, 1, Firenze 1882.

Cioni 1827 = G. Cioni, *Lettera al sig. march. Gino Capponi*, «Antologia» 7 (26,78), 1827, 24-47.

Cioni 1828 = G. Cioni, *Sulla Veterinaria di Pelagonio. Lettera II. Al Profess. Mario Pieri*, «Antologia» 8 (31,93), 1828, 55-79.

Delprato 1867 = *La Mascalcia di Lorenzo Rusio*, volgarizzamento del secolo XIV, messo per la prima volta in luce da P. Delprato, aggiuntovi il testo latino per cura di L. Barbieri, 2, Bologna 1867.

[55] Su Federici si vedano Narducci 1995 e soprattutto Maschietto 1988.

[56] E a essa fa riferimento lo stesso Manzoni nella succitata lettera del 4 marzo 1828.

De-Vit, 1875-1878 = V. De-Vit, *Il Lago Maggiore, Stresa e le Isole Borromee*, Notizie storiche, colle vite degli uomini illustri dello stesso lago, 2,1, Prato 1877, 268-271.

Eichenfeld 1824 = J. von Eichenfeld, *Fragmente lateinischer Hippiatrika*, «[Wiener] Jahrbücher der Literatur» 26, 1824, Anzeigeblatt, 25-34.

Eichenfeld 1828 = Rec. di Sarchiani 1826, «[Wiener] Jahrbücher der Literatur» 44, 1828, 141-162.

Ercolani 1851 = G. B. Ercolani, *Ricerche storico-analitiche sugli scrittori di veterinaria*, 1, Torino 1851.

Forcellini 1827-1841 = *Totius latinitatis Lexicon*, consilio et cura J. Facciolati opera et studio Ae. Forcellini Sem. Pat. alumni lucubratum, in hac tertia editione auctum et emendatum a J. Furlanetto, alumno eiusdem Seminarii, 4 voll. + *Appendix*, Patavii 1827, 1828, 1830, 1831, 1841.

Giovanardi 1981 = S. Giovanardi, *Cioni, Gaetano*, *DBI* 25, 1981, 685-686.

Marcon 1990 = V. Marcon, *Il lessicografo Giuseppe Furlanetto dal suo epistolario*, «StudPat» 37, 1990, 517-559.

Maschietto 1988 = F. L. Maschietto, *Fortunato Federici benedettino (1778-1842): Bibliotecario dell'Università di Padova*, Esine 1988.

Melosi 1997 = L. Melosi, *La cultura pisana e l'«Antologia» negli anni di Leopardi in Toscana* in F. Ceragioli (ed.), *Leopardi a Pisa: ...cangiato il mondo appar...*, Milano 1998, 254-261.

Molin 1828 = G. Molin, *Sopra la Veterinaria di Pelagonio pubblicata in Firenze nel 1826 qual opera originalmente latina*, Padova 1828.

[Montani] 1826 = [G. Montani], Rec. di Sarchiani 1826, «Antologia» 24, 1826, 70 (ottobre), 151-152.

Montuori 1863 = *Lettere di illustri Italiani a Mario Pieri*, pubblicate per cura di D. Montuori, Firenze 1863.

Narducci 1995 = L. Narducci, *Federici, Fortunato*, *DBI* 45, 1995, 634-636.

Ortoleva 2012 = V. Ortoleva, *Max Ihm e Eugen Oder. A proposito di alcuni autografi recentemente scoperti*, «Philologia antiqua» 5, 2012, 49-84.

Ortoleva 2015 = V. Ortoleva, *Le* Pelagonianae emendationes*: un inedito di Christian Theophil Schuch. Contributo alla critica del testo dell'*Ars ueterinaria, «Eikasmós» 26, 2015, 343-368.

Ortoleva 2018 = V. Ortoleva, *Contributi inediti di Karl Hoppe al testo di Pelagonio (ancora a proposito di Pelagon. 237, «...eine Nuß zu knacken»)*, «Commentaria Classica» 5, 2018 (supplemento), 97-120.

Ortoleva 2023 = V. Ortoleva, *La vera storia di Pelagonio (I)*, in Atti del Convegno internazionale *Tradizione e storia dei testi classici greci e latini: metodologie, pratiche e discussioni tra antico e moderno*, Napoli 2023.

Paoletti 1996 = G. Capponi - G. P. Vieusseux, *Carteggio*, 3, (1851-1863), con introduzione e a cura di A. Paoletti, Firenze 1996.

Polizzi 2008 = G. Polizzi, *«...Per le forze eterne della materia...». Natura e scienza in Giacomo Leopardi*, Milano 2008.

Preve 1947 = M. Preve, *Manzoni rurale*, Alba 1947.

Ruellius 1530 = *Veterinariae medicinae libri II* Io. Ruellio Suessionensi interprete, Parisiis 1530.
Sarchiani 1826 = Pelagonii *Veterinaria* ex Richardiano codice excripta et a mendis purgata ab J. Sarchianio, nunc primum edita cura C. Cionii, accedit Sarchianii versio Italica, Florentiae 1826.
Sforza-Gallavresi 1921 = *Carteggio di Alessandro Manzoni*, a cura di G. Sforza e G. Gallavresi, parte seconda (1822-1831), Milano 1921.
Spaggiari 2011 = W. Spaggiari, *Montani, Giuseppe*, *DBI* 75, 2011, 854-858.
Sprengel 1800-1803 = K. Sprengel, *Versuch einer pragmatischen Geschichte der Arzneikunde*, 5 voll., 1800-1803[2].
Stefani 1851 = *Elogio funebre del Dottore Girolamo Molin*, Professore emerito di veterinaria, letto nella Chiesa di S. Gaetano di Padova, il giorno 10 marzo 1851, dal Prof. di medicina legale e polizia medica A. Stefani, Portogruaro 1851.
Tommaseo 1827 = N. Tommaseo, Rec. di Sarchiani 1826, «Il Nuovo Ricoglitore» 3,2, 1827, 832-833.
[Tramezzino] 1543 = *Opera della medicina de' cavalli composta da diversi antichi scrittori, et a commune utilità, di greco in buona lingua volgare ridotta*, in Venetia [Michele Tramezzino] 1543.
Treves-Pazzagli 1976 = P. Treves - C. Pazzagli, *Capponi, Gino*, *DBI* 19, 1976, 32-50.
Vedova 1832-1836 = G. Vedova, *Biografia degli scrittori padovani*, 1-2, Padova 1832-1836.
Veggetti 2011 = A. Veggetti, *Molin, Girolamo*, *DBI* 75, 2011, 362-364.
Venanzio 1841 = G. Venanzio, *Cenni biografici degli Accademici di Padova mancati ai vivi dopo la pubblicazione del terzo volume dei nuovi saggi 1831 del Socio emerito Antonio Meneghelli*, «L'Eridano» 1, 1841, 93-108.

Abstract: This study – the first part of which is published in the Proceedings of the International Congress *Tradizione e storia dei testi classici greci e latini: metodologie, pratiche e discussioni tra antico e moderno*, Naples 2023 – aims to trace the very first publishing history (since 1810) of the *Ars veterinaria* di Pelagonius (4th century AD). This second part specifically deals with the relationships, sometimes stormy, between Gaetano Cioni (who printed the *editio princeps* of the work in 1826) and Giuseppe Furlanetto, who on the basis of the suggestions of Girolamo Molin was for a long time wrongly inclined to consider the Latin text of the treatise (transmitted by cod. Florence, Biblioteca Riccardiana, 1179) a medieval translation of a Greek original (largely preserved in the Byzantine collections of hippiatric works). The paper closes with an appendix on the echoes of the debate by Giacomo Leopardi and Alessandro Manzoni, with whom Cioni was in contact.

Vincenzo Ortoleva
ortoleva@unict.it
vincenzo.ortoleva@uniroma1.it
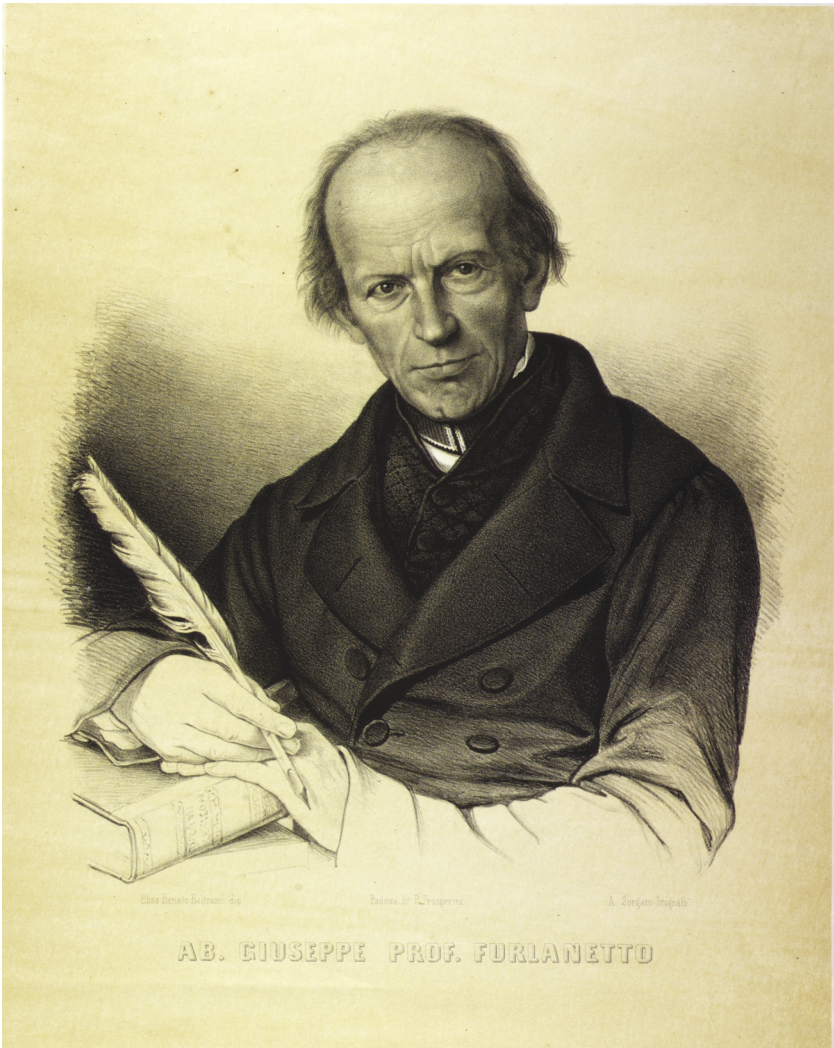
Fig. 1: Giuseppe Furlanetto.
Litografia P. Prosperini, Padova.
https://phaidra.cab.unipd.it/view/o:4646
La stessa immagine si rinviene in un dipinto conservato
presso il Seminario Vescovile di Padova.

Fig. 2: Girolamo Molin.
Ritratto eseguito da Angelo Pisani nel 1938-1943
su documentazione iconografica fornita dal rettore Carlo Anti
e conservato presso il Palazzo del Bo - Università di Padova.
Su concessione dell'Università degli Studi di Padova.
(fotografia di Giuseppe Marcellino)

Interpolare Scripturas: Osservazioni sul problema dell'integrità del testo biblico a partire da Tert. *praescr.* 38

Francesca Minonne

1. Introduzione

Il dibattito sulle Scritture e, in particolare, sull'esatta forma del loro testo costituisce uno degli aspetti più significativi del processo di autodefinizione del cristianesimo tra il secondo e il terzo secolo. La scelta di stabilire e riconoscere come originale una determinata forma testuale, che è espressione visibile – nelle *litterae* – dell'autentico contenuto del messaggio di fede, si accompagna ad accesi confronti tra i gruppi interni alle comunità cristiane, di cui rimane testimonianza soprattutto negli scritti dei primi eresiologi[1], quali Ireneo e Tertulliano. Quest'ultimo in particolare affronta espressamente nelle sue opere la questione dell'alterabilità del testo biblico e di come essa possa favorire l'affermazione di dottrine che, nella sua prospettiva, non si conformano alla tradizione apostolica, ma che, da parte loro, rivendicano di fondarsi sulla corretta interpretazione delle Scritture.

Pertanto, per quest'autore la discussione in merito ai passi biblici che sono stati oggetto di manipolazioni e di letture errate che ne hanno modificato la struttura e il senso – si parla in tal caso di *interpolatio*[2] – diventa centrale per definire un testo condiviso su cui basare il discorso teologico. Evidentemente, tale operazione è tutt'altro che immediata e richiede un complesso procedimento esegetico e di analisi testuale che prende in considerazione diversi aspetti. Tra questi, punto di partenza imprescindibile è l'esame della struttura formale del testo, ovvero la ragion d'essere di specifiche scelte sintattico-linguistiche che, se comprese nel modo corretto, hanno già in sé e rendono manifesta, per quanto conceda la limitatezza del linguaggio umano, la compiutezza della volontà di Dio, che diventa così comprensibile per i lettori.

---

[1] Si ricorre qui all'uso di termini quali 'eretico' ed 'eresia' assumendo la prospettiva degli autori dei testi esaminati. Si ringraziano i due *referee* anonimi, i cui suggerimenti hanno reso quest'indagine più accurata.

[2] Si veda, ad esempio, il passo di Tert. *praescr.* 38 esaminato *infra*.

«Commentaria Classica» 9, 2022, 157-195. ISSN 2283-5652 ISBN 9788894543131

Per Tertulliano la doppia dimensione della Scrittura, che è essa stessa una delle forme in cui si manifesta la volontà di Dio verso gli esseri umani e ha inoltre la funzione di preservarne e veicolarne il messaggio, per cui deve essere trasmessa con fedeltà alla sua formulazione originale, è ben espressa dal duplice significato del termine *dispositio*. Questa parola, infatti, ha sia un'applicazione grammaticale e retorica in senso stretto, indicando la «disposizione» come collocazione dei membri della frase (*dispositio uerborum*) e delle sezioni o argomentazioni del discorso (*dispositio narrationum*)[3] sia, in ambito cristiano, un valore teologico più esteso, per cui designa l'economia divina, ovvero l'attuazione e l'amministrazione del piano di Dio nella storia umana dalla creazione all'incarnazione, e struttura la configurazione trinitaria che presiede al suo svolgimento assegnando un preciso ordine di compimento a ciascun avvenimento narrato o profetizzato nella Bibbia[4]. In tale prospettiva, la *dispositio* testuale non è altro che il risultato della *dispositio* divina, che si fa parola (*uerbum*) e si

---

[3] Cfr. Cipriani 2013, 12-13, e Otto 1960, 166-168.

[4] Si passa, quindi, dal piano ermeneutico-grammaticale a quello della teologia della storia. Sebbene i due ambiti si sviluppino in modo complementare, per cui l'economia del testo biblico riflette l'economia divina, punto focale di quest'indagine rimane il livello linguistico che inerisce alla struttura logico-sintattica del testo scritturistico. Non si esaminano, pertanto, in questa sede le implicazioni più propriamente teologiche del termine *dispositio*, a cui pure si fa riferimento in casi particolari: cfr. *infra* n. 69 (*adv. Prax.* 11,3-4) e n. 72 (*apol.* 22,9); per una trattazione più estesa della questione si vedano Braun 1977², 162-166, a cui rimanda anche Chapot 2009, 170; Moingt 1966, in partic. 870-889, 912-915, 918-932 e 1068-1074; e Otto 1960, 174-192. Inoltre, in relazione all'influenza del movimento montanista sulla riflessione teologica di Tertulliano, sulla base dei testi qui considerati, non pare emergano elementi di discontinuità tali da richiedere specifico approfondimento nella prospettiva di questo studio: se si valutano, infatti, gli strumenti ermeneutici utilizzati, l'approccio alle Scritture si mantiene coerente e si conferma il rilievo assunto dalla *dispositio* testuale quale manifestazione della *dispositio* divina e base dell'interpretazione teologica di Tertulliano. In linea generale, per l'evoluzione del significato di *dispositio* nell'opera di Tertulliano si consideri Otto 1960, 173: «Der Gebrauch des Wortes „dispositio" und seiner Analoga ist in den montanistischen Büchern Tertullians keineswegs häufiger als in den vormontanistischen. Es kann sich also nicht um eine Begrifflichkeit handeln, die Tertullian eigens in jener Periode seiner Schriftstellerei ausgebildet hätte, die sich ex professo mit der Analyse des Heilswirkens Gottes in der Geschichte beschäftigt. Gleichzeitig wird somit auch hier wieder die Einheit des tertullianischen Werkes offenbar».

compie in un preciso articolarsi del discorso (*sermo*)[5], attribuendo al livello delle *litterae* un ordinamento che è già produttivo sul piano teologico.

Allo scopo di approfondire alcune di queste suggestioni ci si sofferma, dunque, su specifici passi delle opere di Tertulliano, a partire dal testo cardine di *praescr.* 38, in cui egli affronta il problema dell'estensione dell'operazione di manipolazione delle Scritture da parte degli eretici e ne determina le conseguenze in termini di struttura del testo che funge da giustificazione di linee interpretative differenti.

2. Dall'integrità delle Scritture ha origine l'autentico cristiano

Nell'opera *Le prescrizioni contro gli eretici*[6] Tertulliano affronta in modo diretto alcuni avversari interni alla comunità cristiana, tra i quali emergono figure come Marcione e Valentino, che divulgano insegnamenti da lui non condivisi[7]. Tale confronto, che prende avvio dal concetto di «eresia» e dall'esame di alcune di queste dottrine[8], si concentra poi espres-

---

[5] Questo ragionamento vale per gli autori cristiani di lingua latina, e per Tertulliano in particolare, poiché in greco vengono utilizzati due termini distinti per indicare la *dispositio* testuale (τάξις) e quella teologica (οἰκονομία), che corrisponde al latino *dispositio* o *dispensatio*: cfr. Otto 1960, 40-42 (*Die οἰκονομία als Weltplan Gottes*), 122-125 (*Die Erkenntnis des Wirkens Gottes in der Geschichte: Erkenntnis der „dispositiones dei"*) e in partic. 166-215; Braun 1977², 158-167: *Oikonomia, Dispensatio, Dispositio*; e l'ampia trattazione di Moingt 1966, 851-932, in partic. 870-879 e 891-918. Più recentemente Viciano 1986, 27-34.

[6] Per la questione del titolo dell'opera si vedano Fredouille 1997, 386-395, in partic. 386-390, e Moreschini 2002, 5 n. 1.

[7] In generale, per lo svolgimento delle argomentazioni nella trattazione cfr. Dunn 2006, in partic. 147-155. Sul tema delle 'prescrizioni' in questo scritto di Tertulliano e per il dibattito, che non si affronta in questa sede, in merito al contesto retorico e giuridico di riferimento si vedano, tra gli altri, Uríbarri Bilbao 1996, in partic. 221-224; Sergène 1970, 605-612; e Michaelides 1969, 14-16 e 36-70. Ai lavori di Sergène e Michaelides fa riferimento anche J.-C. Fredouille, che affronta la questione in Fredouille 1972, in partic. 195-234: « *Praescriptio* » *et* « *praescriptiones* ». Sul termine *praescriptio* si veda, inoltre, Chapot 1996, 75-89, in partic. 79-80: «*Prae-* exprime l'unité d'une démarche qui se décompose en deux moments : d'abord une première réfutation rapide et préalable, puis une argumentation plus serrée qui répond aux objections de l'adversaire» (80).

[8] Per la struttura dell'opera si vedano Munier 1985, 12-33, in partic. 30-31 per il passo in esame, e già Sider 1971, 25-26; più recentemente ritorna sul tema, a partire anche da questi studi, Dunn 2006, 143-147.

samente sulla questione del testo scritturistico, per cui Tertulliano osserva:

Lì, dunque, deve essere individuata la falsificazione sia delle Scritture sia delle spiegazioni, dove si rileva una discrepanza dell'insegnamento. La necessità sollecitò coloro che ebbero il proposito di insegnare diversamente a predisporre diversamente gli strumenti dell'insegnamento. D'altra parte, infatti, non avrebbero potuto insegnare diversamente se non avessero reso in modo diverso [gli strumenti] attraverso cui insegnarle. Come la corruzione dell'insegnamento non sarebbe potuta riuscir loro senza la corruzione dei suoi strumenti, così anche non spetterebbe a noi l'integrità dell'insegnamento senza l'integrità di quegli [strumenti] attraverso cui si svolge l'insegnamento. Infatti, che cosa c'è di contrario a noi nelle nostre [Scritture]? Che cosa, di [ciò che ci è] proprio, abbiamo introdotto così da rimediare con una sottrazione o con un'aggiunta o con una trasposizione a qualcosa di contrario ad esso e [che viene] colto nelle Scritture? Ciò che siamo, questo sono le Scritture dal loro inizio. Da quelle abbiamo origine, prima di cui non ci fu nulla di diverso da quello che siamo; che cosa, dunque, ci fu, prima che fossero manipolate da voi? Poiché, d'altra parte, ogni manipolazione dev'essere presunta posteriore, derivando in ogni modo da una ragione di emulazione che non è mai né precedente né propria a ciò che viene emulato, per chiunque sia avveduto è tanto più incredibile che sembri che noi abbiamo applicato uno stilo falsificatore alle Scritture, [noi] che abbiamo origine per primi e a partire da esse, quanto che non l'abbiano applicato quelli che vengono dopo e in opposizione [ad esse]. Uno ha stravolto con la mano le Scritture, un altro i significati con la spiegazione. Nondimeno Valentino, anche se sembra far uso di uno strumento [testuale] integro, con mente più scaltra di Marcione, mise mano alla verità. Marcione, infatti, usò espressamente e apertamente una lama, non uno stilo, poiché fendette le Scritture in modo confacente al suo materiale. Valentino, dal canto suo, [le] risparmiò, poiché non escogitò delle scritture per la [sua] materia, ma [escogitò] una materia per le Scritture. E tuttavia di più sottrasse e di più aggiunse, sottraendo le proprietà persino delle singole parole e aggiungendo disposizioni di contenuti che non sono attestati[9].

---

[9] Tert. *praescr.* 38,1-10 ed. Refoulé: *Illic igitur et scripturarum et expositionum adulteratio deputanda est ubi doctrinae diuersitas inuenitur. Quibus fuit propositum aliter docendi, eos necessitas institit aliter disponendi instrumenta doctrinae. Alias enim non potuissent aliter docere nisi aliter haberent per quae docerent. Sicut illis non potuisset succedere corruptela doctrinae sine corruptela instrumentorum eius, ita et nobis integritas doctrinae non competisset sine integritate eorum per quae doctrina tractatur. Etenim quid contrarium nobis in nostris? Quid de proprio intulimus ut aliquid contrarium ei et in scripturis deprehensum detractione uel adiectione uel transmutatione remediaremus? Quod sumus, hoc sunt scripturae ab initio suo. Ex illis sumus, antequam nihil aliter fuit quam sumus; quid denique*

Tertulliano intende mettere in guardia i suoi interlocutori dal meccanismo sottile con cui le Scritture vengono manipolate e indica, innanzitutto, la spia attraverso cui è possibile riconoscere la presenza di un intervento alterativo, ovvero la «discrepanza dell'insegnamento» (*diuersitas doctrinae*)[10], per cui la dottrina proposta si discosta in modo evidente dall'insegnamento degli apostoli e conservato nella Chiesa, la fedeltà al quale è il criterio per assicurarne l'autenticità[11]. La «falsificazione» (*adulteratio*) interessa tanto le Scritture (*scripturarum*), quindi il testo ve-

---

fuit, antequam a uobis interpolarentur? Cum autem omnis interpolatio posterior credenda sit, ueniens utique ex causa aemulationis quae neque prior neque domestica umquam est eius quod aemulatur, tam incredibile est sapienti cuique ut nos adulterum stilum intulisse uideamur scripturis qui sumus et primi et ex ipsis, quam illos non intulisse qui sunt et posteri et aduersi. Alius manu scripturas, alius sensus expositione interuertit. Neque enim si Valentinus integro instrumento uti uidetur, non callidiore ingenio quam Marcion manus intulit ueritati. Marcion enim exerte et palam machaera, non stilo usus est, quoniam ad materiam suam caedem scripturarum confecit. Valentinus autem pepercit quoniam non ad materiam scripturas sed materiam ad scripturas excogitauit. Et tamen plus abstulit et plus adiecit, auferens proprietates singulorum quoque uerborum et adiciens dispositiones non comparentium rerum. Ove non diversamente specificato, le traduzioni sono mie. Per una riflessione preliminare su questo passo e su *praescr.* 17,1-3 presentato *infra* mi permetto di segnalare Minonne 2021, 217-226.

[10] L'*incipit* di questo passaggio riprende le parole precedenti, che erano culminate nella domanda: «Da dove [viene il fatto che] gli eretici [siano] estranei e nemici agli apostoli, se non dalla discrepanza dell'insegnamento, che ciascuno [di loro], contro gli apostoli, ha arbitrariamente proferito o ricevuto?» – *Vnde autem extranei et inimici apostolis haeretici, nisi ex diuersitate doctrinae, quam unusquisque de suo arbitrio aduersus apostolos aut protulit aut recepit?* (Tert. *praescr.* 37,7 ed. Refoulé). Sui termini *extraneus* e *inimicus* si veda Michaelides 1969, 105-107, in partic. 106 n. 40. La coppia di appellativi riferita agli eretici ricorre anche nella versione latina di Iren. *haer.* 4,6,7 in opposizione a chi è, invece, *domesticus* e *amicus*. Il principio della *diuersitas* come elemento che caratterizza le dottrine eretiche ricorre anche in Tert. *praescr.* 21,7 e *monog.* 11,4-8. Per il ritratto degli 'eretici' tratteggiato da Tertulliano in quest'opera si veda Lehtipuu 2014, 80-98, in partic. 86-92.

[11] Sul ruolo della tradizione apostolica in Tertulliano si vedano, tra gli altri, Armogathe 2017, 39-45, in partic. 42-44; Leal 2012, 119-130; Mattei 2010, in partic. 113-119 e 123-125; Fiedrowicz 2007, 52-54; Bastiaensen 1977, in partic. 43-45; Michaelides 1969, 71-86. Per il significato di *traditio* in relazione a *praescriptio* cfr. Maistre 1967, 617-643, in partic. 618-636.

ro e proprio, quanto la loro esposizione e spiegazione (*expositionum*)[12], ovvero i ragionamenti che prendono avvio dalla lettura del testo e ne esplorano il significato. Su queste due componenti, infatti, si fonda l'insegnamento cristiano, la *doctrina*. L'azione compiuta dagli eretici mina il discorso cristiano nelle sue fondamenta, compromettendone gli strumenti – intendendo con *instrumenta* l'insieme delle Scritture e l'uso che viene fatto del testo ai fini interpretativi[13]. La *corruptela* si oppone alla *integritas* dei testi e, conseguentemente, della corretta *doctrina*.

Dopo aver spiegato come la diffusione di dottrine eretiche vada di pari passo con l'adozione di testi alterati, Tertulliano si pone una domanda esplicita, che introduce la successiva riflessione sull'autentico contenuto delle Scritture: *Etenim quid contrarium nobis in nostris?* Il fatto, cioè, che le Scritture non contengano affermazioni contrarie all'insegnamento di ascendenza apostolica, e dunque alla tradizione in cui si colloca Tertulliano, è indice della necessità di preservarle fedelmente, senza applicare modifiche alla struttura del testo (*detractione uel adiectione uel transmutatione*)[14]. La risposta di Tertulliano, infatti, è netta e sostanziale: *Quod sumus, hoc sunt scripturae ab initio suo*. In questo modo, Tertulliano àncora l'identità autentica dei cristiani all'integrità delle Scritture, nelle quali

---

[12] Come chiarisce Refoulé: «*expositio* présente à peu près le sens d'exégèse» (in Refoulé - De Labriolle 1957, 141 n. 6). Tuttavia, è opportuno tener sempre presente l'interdipendenza tra *scripturae* ed *expositiones* – come dimostra anche il fatto che i due termini ricorrono in associazione in *praescr.* 17,1. 18,3. 19,3. 38,1. 38,7 – per cui la spiegazione si fonda sul testo che viene predisposto ed è a partire da esso che si sviluppano le argomentazioni. La questione viene affrontata *infra*.

[13] Con *instrumentum* Tertulliano intende qui il testo vero e proprio; cfr. Refoulé in Refoulé - De Labriolle 1957, 54: «Elles contiennent l'essentiel du message apostolique, à tel point que Tertullien considère même a priori come fausse une doctrine dont les Écritures ne parlent pas. Il les désigne souvent du nom d'*instrumenta* pour signifier précisément qu'elles sont des moyens de preuve de la doctrine». Più approfonditamente, Braun 1977[2], 463-473. Cfr. anche Michaelides 1969, 146-147.

[14] L'aggiunta della *transmutatio* alla combinazione consueta *detractio*/*adiectio* per indicare i possibili interventi di manipolazione testuale è stata evidenziata da Refoulé (in Refoulé - De Labriolle 1957, 142 n. 8), il quale a sua volta richiama l'analisi di Van Unnik 1949, 1-36, in partic. 7-8 per questo passo di Tertulliano, e il riferimento di quest'ultimo a un passo di Platone (*Cra.* 432a) che attesta la stessa successione in merito alla combinazione corretta delle lettere per comporre i nomi nell'ambito della grammatica (*ibid.*, 26-27).

essi trovano il loro fondamento[15]. Vengono, cioè, uniti in un unico destino i cristiani, considerati nella loro identità di membri di una comunità universale che si riconosce – anche etimologicamente – nella sua appartenenza a Cristo, e le Scritture, che in relazione a quest'identità sono al contempo memoria degli eventi passati, voce delle sfide presenti ed eredità per le generazioni future. La precisazione «dal loro inizio» (*ab initio suo*) può riferirsi all'unità della Scrittura sia dal punto di vista del contenuto, per cui la Bibbia ebraica viene letta alla luce della storia successiva e dell'avvento di Cristo, sia in prospettiva macrotestuale, per cui lo scritto biblico dev'essere considerato nella sua totalità e integrità, dall'inizio alla fine, senza aver subìto cambiamenti[16], perché se ne possa cogliere il vero messaggio.

Tertulliano prosegue rinforzando ancora di più il concetto: *Ex illis sumus*. Considerato che la preposizione *ex* seguita dall'ablativo è impiegata tanto per il complemento di origine e di provenienza[17] quanto per il complemento di materia, la frase potrebbe avere una sfumatura anche più forte, indicando non solo che è a partire dalle Scritture che i cristiani traggono la loro identità religiosa, ma addirittura che essi sono composti della stessa sostanza delle Scritture. Come queste costituiscono una forma dell'incarnazione di Dio nelle *litterae*, così i fedeli cristiani che in esse si riconoscono ne rappresentano il corrispettivo nella carne[18].

---

[15] Cfr. Schleyer 2002, 310-311 n. 110: «Der Sinn dieser Stelle (*praescr.* 38, 5) ist etwa folgender: Es gibt eine Äquivalenz zwischen Kirche und Schrift, insofern letztere ihre Basis ist; oder: Die Schrift garantiert die Identität der Kirche. Dieses Verhältnis von Kirche und Schrift garantiert wiederum sowohl die Priorität der Kirche bzw. apostolischen Gemeinden vor allen häretischen Schulen und Gemeinschaften wie die Priorität der Schrift in der in der Kirche überlieferten Gestalt und Auslegung vor allen Fälschungen der Häresien».

[16] Questo concetto richiama il passo del *Commento al Vangelo di Giovanni* in cui Origene biasima quanti «non tutelano l'armonia narrativa delle Scritture dall'inizio alla fine». (Or. *Jo.* 10,42,290 ed. Blanc: […] τὴν συμφωνίαν τῆς διηγήσεως τῶν γραφῶν ἀρχῆθεν μέχρι τέλους μὴ φυλάττοντες).

[17] Con tale accezione il sintagma è classificato in Michiels 1959, 126. Su questo passaggio di *praescr.* 38 si veda anche Michaelides 1969, 32-33.

[18] Quest'immagine richiama i versetti della *Seconda lettera ai Corinzi* di Paolo, in cui l'apostolo enfatizza l'importanza della testimonianza offerta dagli stessi membri della comunità cristiana con la loro fede e afferma: «la nostra lettera siete voi, scritta nei nostri cuori, riconosciuta e letta da tutti gli esseri umani, chiaramente siete la lettera di Cristo che noi serviamo, scritta non con inchiostro ma con Spirito del Dio vivente, non su superfici di pietra ma su superfici di cuori di

Questa corrispondenza tra l'intenzione di Dio, ciò che è scritto nel testo biblico – nel modo esatto in cui esso è scritto e tramandato – e la realtà concreta dei cristiani nel mondo ricorre anche in altri passi delle opere di Tertulliano. Così nel trattato *La pudicizia*, nel discutere dell'adulterio, che agli occhi di alcuni sembra un peccato meno grave degli altri, tale da poter essere perdonato se accompagnato da pentimento, l'esegeta ricorre innanzitutto all'esame delle Scritture, riflettendo sulla sequenza con cui Dio ha promulgato i dieci comandamenti, tra i quali compare anche quello di non compiere adulterio[19]. La successione dei dettami divini, per cui la condanna dell'adulterio è collocata nel testo in posizione vicina a quella dell'idolatria e immediatamente precedente a quella dell'omicidio[20], è già di per sé indicativa del peso che assume tale peccato: «l'adulterio, essendo affine all'idolatria […], sarà a quella congiunto anche nella sorte, così come lo è nella successione; le sarà tutt'uno anche nella condanna, così co-

---

carne». – Ἡ ἐπιστολὴ ἡμῶν ὑμεῖς ἐστε, ἐγγεγραμμένη ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν, γινωσκομένη καὶ ἀναγινωσκομένη ὑπὸ πάντων ἀνθρώπων, φανερούμενοι ὅτι ἐστὲ ἐπιστολὴ Χριστοῦ διακονηθεῖσα ὑφ' ἡμῶν, ἐγγεγραμμένη οὐ μέλανι ἀλλὰ πνεύματι θεοῦ ζῶντος, οὐκ ἐν πλαξὶν λιθίναις ἀλλ' ἐν πλαξὶν καρδίαις σαρκίναις (2Cor. 3,2-3 ed. Nestle-Aland). La lettera vergata dallo Spirito santo costituisce l'essenza del cristiano: in questo senso la parola di Dio dà forma alla materia. Ritorna l'idea, di ascendenza stoica, del compimento della «parola proferita» (λόγος προφορικός) come «parola creatrice» (λόγος δημιουργός), presente anche in Tert. *adv. Hermog.* 22,3 e *adv. Prax.* 6,3. Sul tema si veda anche Fiedrowicz 2007, 125-131: *Die Schrift als Leib des Wortes*.

[19] Tert. *pudic.* 5,1 ed. Munier, trad. Peršič: «Dunque, quanto grave sia da stimare l'adulterio, che in rapporto alla materia del crimine è una fornicazione, è pronta a spiegarlo già la Prima Legge di Dio. Difatti, dopo il divieto del culto di altri dèi e della fabbricazione degli idoli stessi, dopo la raccomandazione di venerare il sabato, dopo il comando di onorare i genitori subito dopo Dio, per rafforzare la solidità di tali articoli non pose altro fondamento se non il precetto: *Non commetterai adulterio*». – *Ergo moechia, quod etiam fornicationis est res secundum opus criminis, quanti aestimanda sit sceleris prima lex Dei praesto est. Siquidem post interdictam alienorum deorum superstitionem ipsorumque idolorum fabricationem, post commendatam sabbati uenerationem, post imperatam in parentes secundam a Deo religionem, nullum aliud in talibus titulis firmandis muniendisque substruxit praeceptum quam* non moechaberis.

[20] Per questo particolare ordinamento, tramandato dalla versione dei Settanta, si vedano Peršič in Capone-Isetta-Matteoli-Peršič-Uglione 2012, 270-271 n. 38, e Micaelli 1993, 328 *ad loc.*

me nella disposizione»[21]. La *series* e la *dispositio* delle parole e delle frasi nelle Scritture sono, cioè, il criterio con cui si può determinare il loro valore e la funzione che esse rivestono nel progetto di Dio. Ricorrendo alla figura retorica della prosopopea, Tertulliano immagina anche che l'idolatria e l'omicidio prendano la parola a proposito dell'adulterio, sottolineando come la concatenazione verbale nel testo biblico riveli in modo inequivocabile il trattamento simile che spetta loro: «S'incunea perfettamente fra noi, con noi fa incastro! Dall'idolatria prendiamo mossa, essa ci distingue e ne siamo congiunti, ci raduniamo intorno al suo sfavillio; è stata la Scrittura di Dio a saldarci in un unico corpo, sono proprio le sue lettere il nostro collante e senza di noi finirebbe essa stessa per essere impotente. […] In conclusione: o neppure all'adulterio saranno confacenti gli aiuti della penitenza, o invece dovranno esserlo anche a noi»[22].

È chiaro, quindi, che un'affermazione come *Ex illis sumus* di *praescr.* 38,5 implica la perfetta aderenza tra l'assetto formale delle Scritture, manifestazione nelle *litterae* della volontà di Dio, e l'identità del cristiano, che in esse può trovare le ragioni della sua fede e i princìpi che devono regolare la sua vita terrena in vista della resurrezione. Al *nos* così delinea-

---

[21] Tert. *pudic.* 5,4 ed. Munier, trad. Peršič (leggerm. modificata): *Itaque moechia adfinis idololatriae* […] *etiam sorte coniungetur illi, sicut et serie; etiam damnatione cohaerebit illi, sicut et dispositione* – mi discosto dalla traduzione di Peršič che rende qui *dispositio* con «grado». E Tertulliano prosegue: «Non solo; prima dice: *Non commettere adulterio*, quindi aggiunge: *Non uccidere*. Così senz'altro ha voluto onorare l'adulterio, che antepone all'omicidio, e dunque l'incide sulla prima tavola della Legge santissima, fra i primi articoli del proclama del cielo, a condanna delle colpe per eccellenza capitali. E tu impara a discernere dalla posizione il genere, dalla successione il grado, dalla vicinanza il merito o il demerito di ciascuno». – *Eo amplius praemittens* non moechaberis*, adiungit* non occides. *Honorauit utique moechiam, quam homicidio anteponit, in prima itaque fronte sanctissimae legis, in primis titulis caelestis edicti, principalium utique delictorum proscriptione signatam. De loco modum, de ordine statum, de confinio meritum cuiusque dignoscas* (*pudic.* 5,5 ed. Munier, trad. Peršič).

[22] Tert. *pudic.* 5,9-13 ed. Munier, trad. Peršič: *Nonne hinc idololatria, inde homicidium detinebunt et, si qua uox fuerit, reclamabunt: «Noster hic cuneus est, nostra compago? Ab idololatria metamur, illa distinguente coniungimur, illi de medio emicanti adunamur; concorporauit nos scriptura diuina, litterae ipsae glutina nostra sunt, iam nec ipsa sine nobis potest.* […] *Igitur aut nec illi aut etiam nobis paenitentiae subsidia conuenient.* […]».

to, Tertulliano contrappone gli eretici[23], ovvero il *uos* di chi è *aliter*[24], la cui nota identificativa in riferimento alle Scritture non è l'autenticità del testo, ma la sua riscrittura. Interventi alterativi di questo tipo non sono propri del testo originale (*neque prior neque domestica*), ma derivano dalla sua *aemulatio*[25] e sono evidentemente ad esso successivi (*posterior*)[26], per cui, afferma Tertulliano, lo «stilo falsificatore» (*adulterus stilus*) – figura metonimica che indica lo strumento di queste manipolazioni – non

---

[23] Tert. *praescr.* 37,3-4 ed. Refoulé, trad. Moreschini: «E così, poiché non sono cristiani, non possono avere alcun diritto sui testi cristiani, e ad essi si può con ragione chiedere: chi siete? Quando e donde siete venuti? Che fate in quello che è mio, voi che non siete dei miei? […] le mie origini, nel possesso di questi beni, sono ben precise, sono derivate dagli autori stessi ai quali appartenne questo che ora posseggo». – *Ita non christiani nullum ius capiunt christianarum litterarum ad quos merito dicendum est: 'Qui estis? quando et unde uenistis? quid in meo agitis, non mei?* […] *habeo origines firmas ab ipsis auctoribus quorum fuit res.* […]'.

[24] Il passo è stato recentemente commentato in Alciati 2019, in partic. 129-130.

[25] Tert. *praescr.* 38,6 ed. Refoulé. Qui il termine *aemulatio* ha un'accezione negativa, in quanto indica l'azione diabolica attraverso cui sono alterate le Scritture, a livello di *sensus*, *uerba* e *parabolae*, per produrre testi alternativi e falsi; cfr. Tert. *praescr.* 40,7 ed. Refoulé, trad. Moreschini: «Pertanto, colui che con tanto spirito di emulazione ha cercato di raffigurare nelle attività idolatriche gli atti stessi mediante i quali si compiono i misteri di Cristo, certamente è il medesimo che ha voluto e potuto con spirito analogo applicare, snaturandoli, a una fede profana e nemica anche gli strumenti delle cose divine e dei sacramenti cristiani, significati tratti dai significati cristiani, parole dalle parole e parabole dalle parabole». – *Qui ergo ipsas res de quibus sacramenta Christi administrantur, tam aemulanter adfectauit exprimere in negotiis idololatriae, utique et idem et eodem ingenio gestiit et potuit instrumenta quoque diuinarum rerum et sanctorum christianorum, sensum de sensibus, uerba de uerbis, parabolas de parabolis, profanae et aemulae fidei attemperare*. Da cui in Tertulliano l'uso dell'appellativo *aemulator* per identificare il diavolo: cfr. Braun 1977², 118-119, in partic. 119 n. 3, e Fontaine 1967, 197 n. 3; più recentemente, Viciano 1986, 71. De Labriolle traduce qui *aemulatio* con «rivalité» (in Refoulé - De Labriolle 1957, 141). Cfr. anche Chapot 2009, 219-223: *Le diable et la mensogne*.

[26] In generale, per il tema della «posteriorità» delle eresie si vedano López Montero 2015, in partic. 291-295 e 314-316; Chapot 1996, 86-87; Fredouille 1972, in partic. 272-284; Sergène 1970, 605-612. Sulla questione già Michaelides 1969, 57-61 e 87-100. Non si affronta in questa sede il dibattito in merito all'interpretazione di *praescr.* 37.

può essere imputato a chi è *primus* ed *ex ipsis*[27], quanto piuttosto a chi è *posterior* e *aduersus*.

3. L'*interpolatio* come riscrittura dei testi

In questa prospettiva, è significativo l'uso del termine *interpolatio*, che non indica solo l'inserimento di singoli elementi testuali (lettere, parole o intere proposizioni) nel dettato biblico, senso prevalso nell'odierno "interpolare", ma allude a una manipolazione complessiva, una sorta di riscrittura della composizione originale, che prevede un rimaneggiamento del testo attraverso aggiunte posticce, tali da dargli una nuova veste grafica[28].

Per comprendere più chiaramente le implicazioni del significato di *interpolare/interpolatio* in Tertulliano, è possibile fare un confronto con un passo dell'*actio secunda* di Cicerone contro Gaio Verre, in occasione del noto processo che ha luogo a Roma nel 70 a.C.[29]. Nella sezione in cui viene esaminato il periodo in cui l'imputato aveva svolto le funzioni di pre-

---

[27] Formulazioni che richiamano le frasi precedenti *Quod sumus, hoc sunt scripturae ab initio suo* ed *Ex illis sumus*.

[28] L'argomento è approfondito nel già citato studio di Fontaine 1967, 197-216 (il passo di *praescr.* 38 è commentato alle pp. 205-206). Allo scopo di cogliere la particolarità di significato di questo appellativo del diavolo, Fontaine passa in rassegna le occorrenze dei lemmi della famiglia di *interpolator* confrontando i passi di Tertulliano con quelli di autori non cristiani e sottolinea la «qualité concrète» (204) che emerge dall'uso di questi termini in ogni campo semantico, per cui «comme les maquignons d'esclaves et les marchands d'habits, les hérétiques donnent du neuf pour de l'ancien, et du faux pour du vrai» (214 n. 51). Si vedano anche Leal 2012, 60, e Viciano 1986, 68-70 e 73-75.

[29] Il passo ciceroniano, su cui porta l'attenzione la citazione di Nonio Marcello che segue *infra*, è considerato anche in Fontaine 1967, 210 e 214 n. 51, dove è tuttavia inteso in riferimento a «les retouches indiscrètes apportées aux tableaux de maîtres par Verrès collectionneur» (210 n. 41). In realtà, qui l'accusa di Cicerone sembra riguardare nello specifico l'attività di manipolazione di documenti legali da parte di Verre, il che va infatti a sostegno delle osservazioni di Fontaine (212-214) sulla molteplice accezione originaria di *interpolare* – in ambito estetico, commerciale e giuridico – e sull'uso del termine in relazione alle Scritture da parte di Tertulliano come «l'application à la Loi, ancienne et nouvelle, d'un emploi technique figuré qui appartenait peut-être d'abord à la langue du droit et du barreau» (214).

tore, Cicerone lo accusa, tra l'altro, di aver contraffatto i registri (*tabulae et priuatae et publicae*)[30] e afferma:

> In questo modo costui imparò a provvedere a se stesso e alla sua salvezza, riportando (*referendo*) nei registri sia privati sia pubblici ciò che non era accaduto, eliminando (*tollendo*) ciò che lo era, e sottraendo alterando manipolando sempre qualcosa (*semper aliquid demendo mutando interpolando*). Si spinge, infatti, a tal punto da non poter escogitare neppure una difesa delle sue malefatte senza altre malefatte[31].

L'accusa di Cicerone è quella di intervenire impropriamente sui documenti aggiungendo (*referendo*), sottraendo (*tollendo*, *demendo*) e modificando (*mutando*, *interpolando*) delle parti. In questa successione di verbi, *interpolare* denota un livello di alterazione più profondo e generalizzato di *mutare*.

Diversi secoli dopo, il grammatico Nonio Marcello[32] riprende questo passo di Cicerone a proposito del verbo *interpolare* e ne chiarisce il senso e l'uso: «*Interpolare* significa introdurre e interporre e fabbricare una nuova forma da una vecchia (*inmittere et interponere et nouam formam e uetere fingere*). M. Tullio contro Verre *actio* II 'sottraendo, alterando, *interpolando* qualcosa'. E [il termine] è tratto dal mestiere del lavandaio, che lavando accuratamente trasforma ogni cosa vecchia quasi in un aspetto nuovo»[33]. Il riferimento di Nonio è a un'operazione di modifica com-

---

[30] Per le circostanze storiche dell'accusa si veda Bellardi 1978, 612-615 nn. 1 e 3.

[31] Cic. *Verr.* II 1,158 ed. Klotz: *Hoc modo iste sibi et saluti suae prospicere didicit referendo in tabulas et privatas et publicas quod gestum non esset, tollendo quod esset, et semper aliquid demendo mutando interpolando. eo enim usque progreditur ut ne defensionem quidem maleficiorum suorum sine aliis maleficiis reperire possit.*

[32] Per le poche informazioni biografiche su Nonio Marcello, che potrebbe esser vissuto tra la metà del secondo e l'inizio del sesto secolo, e per un quadro della sua opera si veda l'introduzione di Gatti in Mazzacane 2014, in partic. XI-XVII.

[33] Non. *compend. doctr.* 1,140 ed. Mazzacane: *INTERPOLARE est inmittere et interponere et novam formam e vetere fingere. M. Tullius in Verrem actione II aliquid demendo, mutando, interpolando. Et est tractum ab arte fullonia, qui poliendo diligenter vetera quaeque quasi in novam speciem mutant*. Il passo è commentato in Fontaine 1967, 202-203 e 208-210, che sottolinea la sfumatura negativa di *interpolare*: «Que ce sens premier ait été souvent péjoratif, la définition de Nonius Marcellus le suggérait déjà assez nettement. De la notion de "fiction" (*fingere*) à celle d' "une sorte d'apparence de neuf", on y trouve déjà, à l'état

plessiva del testo che porta a un nuovo assetto formale dello scritto. Questo tipo di manipolazione è più sottile e difficile da individuare, come rimarca anche una glossa del codice *Parisinus* 7776, datato all'XI secolo, a margine del passo ciceroniano: «provvedendo affinché la cancellazione non sia visibile» (*curando ne litura appareat*)[34].

Alla luce di queste riflessioni, è evidente come l'accusa di Tertulliano sia una denuncia di tutte le 'nuove' versioni degli scritti biblici, che vogliono *aemulare* con l'inganno quella originale[35]. Il problema è che il messaggio di salvezza di Dio per l'essere umano si rivela e si compie solo se viene rispettata la sua formulazione originale, testimoniata nella storia dalla voce dei profeti, di Gesù e degli apostoli e preservata fedelmente dalle Scritture: laddove questo vincolo viene spezzato, il destino di salvezza dell'essere umano, e quindi di chi legge e ascolta un testo non autentico, è compromesso[36].

Così, già Ireneo di Lione[37] nel rivendicare l'autenticità della traduzione greca della Bibbia ebraica da parte dei Settanta aveva affermato:

> Salda e non fabbricata e unicamente veritiera (*firma est autem et non ficta et sola uera*) è la fede che ci è conforme, quale si mostra chiaramente da queste

---

de suggestion et pour ainsi dire de tentation diffuse, la notion de tromperie sur la marchandise» (209).

[34] Cfr. Klotz 1923, 138 *ad loc.* Per questo codice si veda De la Ville de Mirmont 1922, IX-X.

[35] Da cui la domanda: *quid denique fuit, antequam a uobis interpolarentur?* (Tert. *praescr.* 38,5 ed. Refoulé). Se, sulla base dell'osservazione di Nonio Marcello, si crede alla provenienza del vocabolo *interpolare* dal lessico dell'*ars fullonia*, è la stessa etimologia del termine a indicare un'azione che modifica il primo aspetto dell'oggetto, una 'ripulitura' che gli dà nuova forma.

[36] Cfr. Chapot 2009, 305: «Le chrétien donne vie et chair à une foi qui s'exprime d'abord dans des mots. En conséquence pervertir le sens des mots, c'est ruiner la révélation et condamner l'homme à l'erreur et à la perdition. En se mettant au service de cette cause qui engage le salut, l'entreprise littéraire a pour mission de rectifier le sens des mots, rétablir une parole de vérité, restaurer la fidélité et la transparence entre les mots et les choses».

[37] Si tenga conto che nel caso dei passi di Ireneo e di Origene citati *infra* i testi proposti sono le traduzioni latine dell'originale greco. Nonostante non sia possibile risalire con sicurezza al termine tradotto in latino con *interpolatio*, è comunque interessante valutare la presenza in questi autori di una riflessione sulla necessità di mantenere integro il messaggio cristiano che si manifesta attraverso le Scritture intese innanzitutto come testo.

Scritture che sono state tradotte in quel modo che abbiamo detto prima, e il messaggio della Chiesa [è] scevro da manipolazioni (*Ecclesiae adnuntiatio sine interpolatione*). Infatti, gli apostoli, essendo più antichi di tutti questi, concordano con detta traduzione e la traduzione concorda con la tradizione apostolica (*interpretatio consonat apostolorum traditioni*)[38].

Come Tertulliano, anche Ireneo legittima la propria interpretazione del testo biblico appellandosi all'autorità degli apostoli, che deriva anche dalla loro anteriorità rispetto a chi, contemporaneo di Ireneo, propone nuove traduzioni della Bibbia. In questo caso è l'*adnuntiatio* della Chiesa a dover essere *sine interpolatione*, ma l'integrità del contenuto del messaggio di Dio si basa sempre sulla fondatezza (*firma*), sull'originalità (*non ficta*) e sulla veridicità (*sola uera*) della fede per come viene tramandata nelle Scritture[39].

Anche in un passo del *Commento alla Lettera ai Romani* di Origene il traduttore latino adopera il verbo *interpolare*[40], come nel caso di Tertulliano in riferimento alla manipolazione operata da Marcione e alla sua 'riscrittura' dei testi. In merito al passaggio conclusivo della *Lettera ai Romani* di Paolo (Rm. 16,25-27), Origene osserva:

Marcione, dal quale le Scritture evangeliche e apostoliche sono state manipolate (*scripturae euangelicae atque apostolicae interpolatae sunt*), ha sottratto radicalmente (*penitus abstulit*) questo paragrafo da quest'epistola; e non solo questo, ma anche da quel punto dove è scritto: *omne autem quod non est ex fide peccatum est* fino alla fine ha reciso tutto (*cuncta desecuit*). Veramente, nelle altre copie (*exemplaribus*), cioè in queste che non sono state oltraggiate da Marcione (*a Marcione temerata*), troviamo questo stesso paragrafo posizionato diversamente (*diuerse positum*). [...] Gli altri codici (*codices*) lo contengono alla fine, com'è posizionato ora[41].

---

[38] Iren. *haer.* 3,21,3 ed. Rousseau-Doutreleau: *Firma est autem et non ficta et sola uera quae secundum nos est fides, manifestam ostensionem habens ex his Scripturis quae interpretatae sunt illo modo quo praediximus, et Ecclesiae adnuntiatio sine interpolatione. Etenim apostoli, cum sint his omnibus uetustiores, consonant praedictae interpretationi, et interpretatio consonat apostolorum traditioni*. Il passo è stato tramandato solo in traduzione latina.

[39] Il concetto è espresso anche in altri passi dell'opera ireneana, come *haer.* 4,26,5 e 33,8. Per il parallelo tra Ireneo e Tertulliano in questa prospettiva si veda Michaelides 1969, 143-144.

[40] Per l'uso di *interpolare* da parte di Rufino nella traduzione del *Commento* origeniano si veda Scheck 2001, 13-14.

[41] Or. *Comm. in Rm.* 10,43 ed. Hammond Bammel: *Caput hoc Marcion a quo scripturae euangelicae atque apostolicae interpolatae sunt de hac epistula penitus*

Nella versione *interpolata* da Marcione, il testo dell'epistola paolina si presenta con una struttura differente dei paragrafi (*capita*) e con una troncatura di tutta la parte finale, evidentemente non confacente alla sua dottrina[42]. Nella disomogeneità derivante dalla diffusione di copie dissimili del testo delle Scritture, la *collatio* dei codici operata da Origene si conferma un'operazione fondamentale per distinguere le copie autentiche da quelle modificate e ricostruire la *dispositio* originale del testo biblico[43].

4. Gli effetti dell'*interpolatio* sulla *dispositio* delle Scritture

Dal confronto tra i passi di Ireneo, Origene e Tertulliano si confermano, dunque, due livelli interdipendenti su cui agisce l'*interpolatio*, ovvero la struttura formale del testo e l'esposizione interpretativa che ne deriva e che viene formalizzata come dottrina. Anche questo aspetto è sottolineato da Tertulliano in *praescr.* 38 laddove, confrontando Marcione e Valentino[44], afferma che «uno ha stravolto con la mano le Scritture, un altro i significati con la spiegazione»: tuttavia, è solo in apparenza che Valentino impiega «uno strumento [testuale] integro», perché anche nel suo caso il contenuto autentico del testo viene manomesso (*manus intulit ueritati*). D'altra parte, *scriptura* ed *expositio* non sono in opposizione, ma sin dall'*incipit* del passaggio in esame sono legate insieme dalla congiunzione coordinante *et*, reiterata con funzione correlativa (*et scripturarum et expositionum adulteratio*)[45].

Se, infatti, Marcione agisce *exerte et palam*, usando una «lama», con cui taglia via direttamente i testi inadatti alla sua teologia, Valentino più sottilmente applica uno «stilo» con cui opera una manipolazione meno evidente ma più ragionata, elaborando una dottrina che snatura il testo

---

abstulit; et non solum hoc sed et ab eo loco ubi scriptum est: 'omne autem quod non est ex fide peccatum est;' usque ad finem cuncta desecuit. In aliis uero exemplaribus, id est in his quae non sunt a Marcione temerata, hoc ipsum caput diuerse positum inuenimus. […] *Alii uero codices in fine id ut nunc est positum continent.* Il testo origeniano è tramandato nella traduzione latina di Rufino.

[42] Per quanto riguarda questo passo paolino in particolare si veda Cocchini 2016, 570 n. 98.

[43] Si veda, tra gli altri, Metzger 1980, 189-198: *The Practice of Textual Criticism Among the Church Fathers*, in partic. 191-192 e 195-196 per il caso di Origene.

[44] Su questo si veda Refoulé in Refoulé - De Labriolle 1957, 14-18: *Les deux types d'hérésie*.

[45] Cfr. *supra* n. 9.

stesso da cui viene tratta. Tertulliano, infatti, afferma che Valentino «non escogitò delle scritture per la [sua] materia, ma [escogitò] una materia per le Scritture» (*non ad materiam scripturas sed materiam ad scripturas excogitauit*). Non a caso Tertulliano sceglie il verbo *ex-cogitare*[46], che ha in sé l'idea di una riflessione elaborata e complessa da cui scaturisce la *materia*, termine che, rispetto ad esempio a *doctrina*, rimanda a qualcosa di estremamente concreto[47], che può essere plasmato e impiegato all'occorrenza per costruire qualcosa.

Un esempio di cosa intenda Tertulliano con questa affermazione si riscontra in un passo del trattato *La pudicizia*[48], in cui l'esegeta accusa gli avversari di aver sfruttato gli elementi utili delle parabole evangeliche per fabbricare i loro insegnamenti (*a primordio secundum occasiones parabolarum ipsas materias confinxerunt doctrinarum*)[49], senza tener conto del-

---

[46] Cfr. Rehm in *ThlL* 5/2, s.v. *excogito*, 1274 A: «*i. q. cogitando invenire (cum in bonam tum in malam partem [*[…] *inde hic illic fere i. q. machinari vel commentiri].* […]*)*».

[47] Cfr. Ernout-Meillet 2001, s.v. *māteriēs, -ei et māteria, -ae*, 390: «terme de la langue rustique, proprement "substance dont et faite la *māter*", c'est-à-dire le tronc de l'arbre considéré en tant que producteur de rejetons. […] Comme c'est cette partie de l'arbre qui fournit le bois de charpente, *māteriēs* en est ainsi arrivé à prendre, dans la langue des charpentiers, le sens de "bois", et spécialement de "bois de construction", par opposition à *lignum* […]. Dans la langue commune, *māteriēs* […] a servi à rendre le gr. ὕλη dans son sens figuré de "matière, cause, sujet, origine"».

[48] Refoulé, in nota a *praescr.* 38,10, individua il parallelo con questo trattato, in partic. *pudic.* 8 (cfr. Refoulé - De Labriolle 1957, 141-142 n. 7), che qui è approfondito in riferimento ad alcuni passaggi successivi. Cfr. anche Carpin 2012, 241 n. 4 in riferimento a Tert. *pudic.* 8,12 e 9,1.

[49] Tert. *pudic.* 8,12-9,1 ed. Munier, trad. Peršič: «Similmente anche gli eretici destinano le medesime parabole al senso voluto da loro e non a quello dovuto: le rendono inutili, e con massima coerenza. Perché con massima coerenza? Perché fin dall'origine hanno immaginato i contenuti stessi delle loro dottrine servendosi delle parabole come pretesto. Vale a dire che per loro, sciolti come sono dalla regola della verità, è stato superfluo indagare e collegare i particolari di cui le parabole constano. Invece noi, poiché non dalle parabole inventiamo nuovi contenuti, bensì dal loro contenuto interpretiamo le parabole, neanche ci sforziamo affatto di distorcere ogni particolare per farlo rientrare nella nostra spiegazione, pur mentre evitiamo ogni tentativo contrario». – *Sic et haeretici easdem parabolas quo uolunt tribuunt, non quo debent. Aptissime excludunt. Quare aptissime? Quoniam a primordio secundum occasiones parabolarum ipsas materias confinxerunt doctrinarum. Vacuit scilicet illis solutis a regula ueritatis ea conquirere atque com-*

l'obiettivo di questi testi e travisandoli nella loro *expositio*. Soffermandosi, infatti, su alcuni dettagli, che fanno «semplicemente»[50] parte del *textus* e della sua *dispositio*, hanno perso di vista il significato complessivo della parabola e, quindi, il vero significato delle Scritture[51]. Sostiene Tertulliano:

Di fatto, manie di curiosità come queste rendono sospetti certi particolari, nella maggior parte dei casi finendo, con sottigliezza di spiegazioni forzose (*coactarum expositionum subtilitate*), per traviare dalla verità. Tali particolari sono invece introdotti in tutta semplicità per costruire e disporre e tessere lo svolgimento di una parabola (*simpliciter posita sunt ad struendam et disponendam et texendam parabolam*), affinché si acconcino a ciò a cui ne è mirata la morale[52].

L'*expositio* diviene, dunque, falsata quando non si attiene alla *dispositio* originale delle Scritture, per cui disattende – non comprendendola – la ragion d'essere di specifiche formulazioni testuali e forza alcuni elementi a un'interpretazione che va oltre il messaggio che il testo stesso intende comunicare.

Le Scritture, tuttavia, hanno in sé una loro logica, che si manifesta in determinate *dispositiones* del linguaggio e della sintassi. Per questo, è significativo che Tertulliano concluda la sua riflessione in *praescr.* 38 sottolineando come Valentino risulti alla fine più dannoso di Marcione (*et tamen plus abstulit et plus adiecit*), «sottraendo le proprietà persino delle

---

ponere, quorum parabolae uidentur. Nos autem quia non ex parabolis materias commentamur, sed ex materiis parabolas interpretamur, nec ualde laboramus omnia in expositione torquere, dum contraria quaeque caueamus.

[50] Sul significato di *simpliciter* in Tertulliano si veda Leal 2012, 85-86. Il passo è commentato dal punto di vista linguistico in Siniscalco 1987, in partic. 117-120. Sulla *simplicitas* contro la *subtilitas*, termine che compare anche in questo passo, cfr. Pizzolato 1979, in partic. 159-160 e 162-164.

[51] Come sintetizza Peršič: «In altre parole, gli eretici non scavano le parabole alla ricerca del loro senso autentico, perché già le hanno distorte alla conferma di tesi preconcette» (in Capone-Isetta-Matteoli-Peršič-Uglione 2012, 288 n. 67).

[52] Tert. *pudic.* 9,3 ed. Munier, trad. Peršič (leggerm. modificata): *Huiusmodi enim curiositates et suspecta faciunt quaedam et coactarum expositionum subtilitate plerumque deducunt a ueritate. Sunt autem, quae et simpliciter posita sunt ad struendam et disponendam et texendam parabolam, ut illuc perducantur, cui exemplum procuratur*. Si aggiunge qui la traduzione esplicita di *disponendam*.

singole parole» (*auferens proprietates singulorum quoque uerborum*)[53], quindi privandole del significato che è loro proprio, «e aggiungendo disposizioni di contenuti che non sono attestati» (*et adiciens dispositiones non comparentium rerum*).

Se la prima frase (*auferens proprietates singulorum quoque uerborum*) appare chiara nel suo significato, la seconda (*adiciens dispositiones non comparentium rerum*) ha dato adito a letture differenti. Dal confronto tra le sue principali traduzioni nelle lingue moderne[54] emergono due tendenze interpretative[55]: una che sembra rimanere nel contesto delle osserva-

---

[53] Sul concetto di *proprietates uerborum* in Tertulliano si veda Chapot 2009, 165-167, 190-192 e 205-218, che affronta il tema anche in Chapot 2005, in partic. 19-23.

[54] Una dettagliata rassegna è disponibile *online* sul sito https://tertullian.org/works/de_praescriptione_haereticorum.htm (consultato in data 12/09/2022), la cui funzionale suddivisione, in ordine cronologico dalla traduzione più antica alla più recente e distinta in base alle lingue, viene adottata anche qui nella nota successiva.

[55] Si riportano qui di seguito le traduzioni che si è avuto modo di consultare (tra parentesi l'indicazione di autore, data e pagina, mentre si rimanda alla bibliografia finale per il riferimento completo): «y ajoûtant à sa fantaisie des dispositions nouvelles de choses qui ne paroissent point» (Hebert 1683, 93), «en imaginant tous ces êtres invisibles et fantastiques» (De Gourcy 1825, 387 = De Genoude 1842, 123 [rist. 2017, 659]), «en y ajoutant ses combinaisons d'êtres fantastiques» (De Labriolle 1907, 85); «by opening the Way for the Admission of such Things as do not sufficiently appear» (Betty 1722, 75), «in adding systems of things not to be found therein» (Dodgson 1854^2, 490), «adding fantastic arrangements of things which have no real existence» (Holmes 1870, 46), «in adding arrangements of systems which have no existence» (Bindley 1914, 88), «by adding fantastic arrangements» (Greenslade 1956, 59); «vi ha aggiunte le sue combinazioni di esseri fantasiosi» (Cortassa 1912, 60), «sovrapposto certe combinazioni strane d'immagini più o meno fantastiche» (Mazzoni 1929, 90), «vi sovrappose interpretazioni di cose fantastiche» (Auletta 1947, 163), «aggiungendovi i suoi schieramenti di esseri invisibili» (Giordani 1967, 213), «aggiungendo delle combinazioni di cose che non sono concrete» (Moreschini 1974, 164), «aggiungendo concezioni di realtà puramente fantastiche» (Tibiletti 1991, 126), «aggiungendo delle combinazioni di cose inventate» (Moreschini 2002, 84; Moreschini 2010, 83), «aggiungendo combinazioni di realtà inventate» (Carpin 2012, 241); «andererseits Hineindeutungen nicht beabsichtigter Dinge hinzufügte» (Kellner 1915, 348), «ein abgestuftes System von gar nicht vorhandenen Wesen hinzufügte» (Schleyer 2002, 311); «añadiendo los de unas realidades invisibles» (Vicastillo 2001, 283).

zioni di Tertulliano sul testo scritturistico[56] e un'altra che assume una connotazione teologica più definita, alludendo all'organizzazione concettuale artificiosa delle dottrine eretiche[57]. Privilegiando una traduzione più letterale, in questo studio si esplora la possibilità che *dispositio* sia da intendere innanzitutto come «organizzazione» del testo delle Scritture dal punto di vista linguistico e logico-sintattico, su cui si fondano anche le disposizioni dottrinali, e che *res non comparentes* possa riferirsi in generale ai contenuti (cioè le *res* sottese ai *uerba* defraudati della loro *proprietas*), che letteralmente «non compaiono»[58] nel testo biblico e sono, dunque, frutto di speculazioni posticce.

Infatti, come Tertulliano afferma anche in apertura dello stesso passo, gli eretici, per pervenire a un insegnamento che ha la pretesa di fondarsi sulle Scritture ma in realtà ne altera tanto il testo quanto la spiegazione, sono costretti a congegnare una nuova *dispositio* delle fonti dottrinali (*quibus fuit propositum aliter docendi, eos necessitas institit aliter disponendi instrumenta doctrinae*)[59].

In continuità con tale accusa, l'esegeta prosegue[60] mettendo in guardia da questo tipo di manipolazioni e, per spiegare come non siano operazio-

---

[56] Tendenzialmente sono le traduzioni più antiche, come quelle di Hebert e Dodgson, a cui si potrebbe aggiungere la soluzione «adding fantastic arrangements» di Greenslade, che in nota porta come primo esempio di quest'operazione il diverso impianto scritturistico approntato da Marcione (59 n. 94).

[57] Sulla linea di de Gourcy, Holmes e de Labriolle.

[58] In generale, *comparere* ricorre in Tertulliano con il significato di «essere visibile», «apparire» (*nat.* 2,2,14; 3,14; *bapt.* 4,5; *cult. fem.* 1,7,2; *anim.* 41,2; 53,3; *resurr*. 42,7; 51,9; *adv. Marc.* 1,16,1; 16,4 e 4,42,7; 43,3). I passi di *resurr.* 53,4 e *adv. Hermog.* 24,3, in cui il contesto riguarda specificamente la stesura del testo delle Scritture, sono esaminati *infra*. Lo spoglio delle occorrenze di *comparere* è stato effettuato tramite il database online *The Library of Latin Texts* (consultato in data 13/09/2022).

[59] Tert. *praescr.* 38,2 ed. Refoulé.

[60] Tert. *praescr.* 39,1-5 ed. Refoulé, trad. Moreschini: «E per questo motivo gli eretici hanno ingegno e prontezza a escogitare e sostenere i loro errori: la loro prontezza non è così mirabile come se fosse invincibile, e non ha raggiri insormontabili; in fondo, anche la letteratura profana ci fornisce esempio di analoga ingegnosità. Tu vedi che ai nostri giorni dal testo di Virgilio viene composto un dramma completamente differente, giacché l'argomento viene manipolato secondo i versi e i versi secondo l'argomento. […] "Centoni omerici" sono chiamati di solito quelli che, come i centoni, cuciono in un corpo unico molti versi ricavati da una parte e dall'altra e messi poi insieme, attingendo ai carmi di Omero con

ni isolate e possano essere riconosciute, riporta alcuni esempi di alterazioni dei testi – compresa la violazione della loro originale *dispositio* – che riguardano opere di autori non cristiani, cioè Virgilio e Omero. Nel caso di Virgilio[61], viene prodotta una narrazione diversa da quella originale attraverso un riadattamento del materiale poetico ai versi virgiliani e di questi ultimi, a loro volta, al nuovo materiale proposto (*materia secundum uersus et uersibus secundum materiam concinnatis*)[62]. I testi di Omero[63], invece, sono smembrati e riassemblati nei cosiddetti «centoni omerici», che si presentano come un «corpo unico»[64] ma in realtà rappresentano un testo artificiale, risultato di un 'rappezzamento' (*de carminibus Homeri propria opera more centonario ex multis hinc inde compositis in unum sarciunt corpus*)[65].

Le Scritture sono anch'esse vittima di queste imitazioni posticce, tuttavia nel loro caso il fatto che la *dispositio* del testo venga alterata generando dottrine eretiche è già parte del piano divino (*ipsas quoque scripturas sic esse ex Dei uoluntate dispositas, ut haereticis materias subministrarent*)[66]: la Parola di Dio è messa per iscritto anche per poter

---

un lavoro personale». – *Et ideo habent uim et in excogitandis instruendisque erroribus facilitatem, non adeo mirandam quasi difficilem et inexplicabilem, cum de saecularibus quoque scripturis exemplum praesto sit eiusmodi facilitatis. Vides hodie ex Virgilio fabulam in totum aliam componi, materia secundum uersus et uersibus secundum materiam concinnatis.* […] *Homerocentones etiam uocari solent qui de carminibus Homeri propria opera more centonario ex multis hinc inde compositis in unum sarciunt corpus.*

[61] Sulle attestazioni virgiliane in Tertulliano si vedano Braun 1992 (or. 1967), in partic. 98-100, e più estesamente sul tema Uglione 1999.

[62] Il che ricorda il passo di *praescr.* 38,10 citato in precedenza: *Valentinus autem pepercit quoniam non ad materiam scripturas sed materiam ad scripturas excogitauit.*

[63] Per la presenza di Omero in Tertulliano si veda López Montero 2012, in partic. 142-144 (per il passo in questione) e 151-152.

[64] Espressione che richiama *praescr.* 38,8: *Neque enim si Valentinus integro instrumento uti uidetur, non callidiore ingenio quam Marcion manus intulit ueritati.*

[65] Su questi prodotti letterari si vedano Refoulé in Refoulé - De Labriolle 1957, 143 n. 4; Moreschini 2002, 84 n. 108; e Carpin 2012, 243 n. 1.

[66] Tert. *praescr.* 39,6-7 ed. Refoulé, trad. Moreschini: «E certamente i testi sacri sono più fecondi per quanto può richiedere lo sbizzarrirsi di ciascun argomento. E non ho paura di dire che proprio la volontà di Dio ha ordinato le sacre Scritture stesse in modo che esse fornissero esca agli eretici, giacché leggo che è

essere travisata e le stesse eresie sono inevitabilmente un derivato, seppure fallace, di un certo tipo di lettura e di interpretazione delle Scritture (*haereses esse quae sine scripturis esse non possunt*).

Con queste considerazioni Tertulliano corrobora quanto sostiene già in *praescr.* 17,1-3[67], laddove, nell'introdurre le eresie, presenta anche i diversi approcci degli eretici al testo biblico: quando le Scritture sono accolte solo in parte, i testi selezionati sono sottoposti ad aggiunte e sottrazioni per orientarsi alla *dispositio* del nuovo impianto teorico (*adiectionibus et detractionibus ad dispositionem instituti sui interuertit*); laddove, invece, sono perlopiù integre – l'avverbio *aliquatenus* esclude che si tratti di un'aderenza completa al testo originale –, è l'*expositio* ad essere comunque inaffidabile, in quanto si basa «su quei passi che hanno corretto e falsato e su quelli che hanno scelto a motivo della loro ambiguità».

L'accusa di *adicere dispositiones non comparentium rerum*, che si affianca a quella di *auferre proprietates singulorum quoque uerborum*, rivolta da Tertulliano in *praescr.* 38,10 potrebbe, dunque, sottolineare come l'azione degli eretici, in particolare di Valentino, che porta alla fabbricazione di una *materia* che sembra conformarsi alle Scritture, implichi contestualmente una manipolazione delle loro parole, svuotate delle loro «proprietà», e della loro struttura formale, che si adegua agli ordinamenti

necessario che esistano le eresie, le quali non possono esistere senza le Scritture». – *Et utique fecundior diuina litteratura ad facultatem cuiusque materiae. Nec periclitor dicere, ipsas quoque scripturas sic esse ex Dei uoluntate dispositas, ut haereticis materias subministrarent cum legam oportere haereses esse quae sine scripturis esse non possunt.*

[67] Tert. *praescr.* 17,1-3 ed. Refoulé, trad. Moreschini: «Questi eretici non accettano alcune Scritture; se ne accettano alcune, non le accettano integre, ma le sconvolgono con tagli e con aggiunte per adattarle al loro sistema. Se, poi, le presentano integre fino a un certo punto, cionondimeno le mutano inventando delle interpretazioni opposte alle nostre. Un senso adulterato fa violenza alla verità tanto quanto una penna corruttrice; è inevitabile che delle sciocche congetture non vogliano ammettere quelle dottrine da cui esse sono confutate, ma si appoggino su quei passi che hanno corretto e falsato e su quelli che hanno scelto a motivo della loro ambiguità». – *Ista haeresis non recipit quasdam scripturas; et si quas recipit, non recipit integras sed adiectionibus et detractionibus ad dispositionem instituti sui interuertit, et si aliquatenus integras praestat, niholominus diuersas expositiones commentata conuertit. Tantum ueritati obstrepit adulter sensus quantum et corruptor stilus; uanae praesumptiones necessario nolunt agnoscere ea per quae reuincuntur; his nituntur quae ex falso composuerunt et quae de ambiguitate ceperunt.*

della nuova dottrina: Tertulliano sfrutterebbe così il duplice significato, logico-sintattico e teologico, di *dispositio* per cui l'organizzazione teologica dell'eresia prevede anche un posticcio, e non documentato, assetto del testo scritturistico.

Per riflettere sul valore di *dispositio* nell'aderenza tra la struttura del testo e l'allestimento teologico che ne deriva, può essere utile considerare altri passi in cui Tertulliano sviluppa le sue argomentazioni in questa prospettiva[68].

Nell'opera *Contro Prassea*[69], nel dimostrare la *distinctio* tra il Padre e il Figlio[70], Tertulliano sostiene che l'uno non può coincidere esattamente con l'altro se questo non è esplicitamente dichiarato nelle Scritture. Infat-

---

[68] Nonostante non vi sia modo, in questa sede, di passare in rassegna tutte le occorrenze di *dispositio* e *disponere* nelle opere di Tertulliano (rispettivamente 123 e 96 secondo la ricerca effettuata tramite il database online *The Library of Latin Texts* [consultato in data 13/09/2022]), è comunque possibile trarre delle prime conclusioni a partire dal confronto con alcuni passi più significativi ai fini del discorso. Per una lista delle occorrenze di *dispositio/disponere* si veda Moingt 1969, 70-74, in partic. 70 per il passo di *praescr.* 38,10, che è classificato come «Sens général» del termine, con l'accezione di «Signification, organisation faite par le raisonnement».

[69] Tert. *adv. Prax.* 11,3-4 ed. Kroymann-Evans: «D'altra parte, Dio, Signore di tutto, chi temeva da pronunciarsi in tal modo, se la cosa era tale? Forse temeva che non gli si credesse, se avesse semplicemente pronunciato che egli [è] sia il Padre sia il Figlio? Piuttosto temette una sola cosa: che il promotore della verità mentisse riguardo a se stesso e alla propria verità. E per questo, credendo in un Dio veritiero, so che quello non si è pronunciato diversamente da come ha disposto né ha disposto diversamente da come si è pronunciato. Sei tu a renderlo mendace e fallace e ingannevole di questa fede se, essendo egli stesso figlio per sé, a un altro dava la persona del figlio, quando invece tutte le Scritture palesano sia la dimostrazione sia la distinzione della trinità, [Scritture] dalle quali è dedotta anche la nostra prescrizione […]». – *Quem autem uerebatur Deus Dominus uniuersitatis ita pronuntiare si ita res erat? An uerebatur ne non crederetur, si simpliciter se et Patrem et Filium pronuntiasset? Vnum tamen ueritus est: mentiri ueritatis auctorem semetipsum et suam ueritatem. Et ideo ueracem Deum credens, scio illum non aliter quam disposuit pronuntiasse nec aliter disposuisse quam pronuntiauit. Tu porro eum mendacem efficias et fallacem et deceptorem fidei huius si, cum ipse esset sibi filius, alii dabat filii personam quando scripturae omnes et demonstrationem et distinctionem trinitatis ostendant a quibus et praescriptio nostra deducitur* […].

[70] Su cui si veda Moingt 1966, 866-870: *Distinction*.

ti, la *pronuntiatio* di Dio governa la *dispositio* ed egli «non si è pronunciato diversamente da come ha disposto né ha disposto diversamente da come si è pronunciato» (*non aliter quam disposuit pronuntiasse nec aliter disposuisse quam pronuntiauit*)[71]. Con *dispositio* s'intende qui l'organizzazione dell'impianto trinitario quale si rivela dall'insieme delle formulazioni contenute nelle Scritture, tant'è vero che Tertulliano aggiunge subito dopo che l'errore dell'avversario deriva dall'avanzare spiegazioni infondate, laddove il testo scritturistico è coerente nel rendere visibili tramite le *litterae*, e quindi chiaramente comprensibili al lettore senza ulteriori speculazioni, tanto la *demonstratio* quanto la *distinctio* della Trinità (*scripturae omnes et demonstrationem et distinctionem trinitatis ostendant*).

In un altro passo, contenuto nell'*Apologetico*[72], Tertulliano, volendo denunciare l'azione ingannevole dei *daemones*, falsi divinatori, afferma che questi spiriti, da parte loro, non predicono nulla, ma si appropriano scaltramente delle *dispositiones* di Dio che hanno appreso anticamente grazie ai proclami dei profeti e che ora possono ascoltare anche nelle letture pubbliche delle Scritture (*dispositiones etiam Dei et tunc prophetis contionantibus exceperunt et nunc lectionibus resonantibus carpunt*)[73]. Anche in questo caso le «disposizioni» di Dio sono ancorate alla *traditio* e sono state rivelate agli esseri umani in diverse fasi della loro storia: in un primo momento grazie alla voce dei profeti, che hanno agito da intermediari di Dio nel promulgarne il messaggio, in un secondo tempo tramite le Scritture, che vengono lette ad alta voce e si fanno garanti dell'autenticità del messaggio nella fedeltà alla tradizione profetica. È interessante come Tertulliano non contrapponga qui i *prophetae* ai *lectores*, ma alle *lectiones*, dando rilievo all'atto concreto della lettura in cui sono le Scritture a «risuonare»: il testo biblico funge esso stesso da intermediario tra

---

[71] Lo stesso concetto ricorre anche in Tert. *castit.* 6,2 ed. Moreschini: [...] *unius et eiusdem dei utraque pronuntiatio et dispositio est* [...].

[72] Tert. *apol.* 22,9 ed. Waltzing: «Anche le disposizioni di Dio sia allora ricevettero dai profeti che [le] proclamavano in assemblea sia ora [le] colgono dalle letture ad alta voce. Così anche da qui, impossessandosi di alcune sorti dei tempi, emulano la divinità mentre rubano la divinazione». – *Dispositiones etiam Dei et tunc prophetis contionantibus exceperunt et nunc lectionibus resonantibus carpunt. Ita et hinc sumentes quasdam temporum sortes aemulantur diuinitatem dum furantur diuinationem.*

[73] Il passo è commentato in Monaci Castagno 1996, 66-67; per alcuni paralleli letterari cfr. *ibi*, 329 n. 19.

l'essere umano e Dio e le *dispositiones* divine sono veicolate – e possono quindi essere «rubate» dai *daemones* e sembrare autentiche – tramite le formulazioni messe per iscritto e lette ad alta voce.

Un ulteriore esempio è nello *Scorpiace*[74], laddove si affronta la questione dell'importanza di professare la propria fede in Cristo già in terra, per essere poi riconosciuti come 'cristiani' davanti a Dio. Tertulliano spiega come *confessio* o *negatio* della propria fede siano il punto d'arrivo delle persecuzioni che avvengono sulla terra, pertanto appartengono innanzitutto alla realtà terrena. Se, come sostengono gli avversari, esse sono richieste in cielo, poiché non possono più dipendere dalle persecuzioni, allora è necessario ricorrere a un *ordo* differente rispetto alla *dispositio* che è messa per iscritto e quindi resa nota tramite le Scritture (*ordinem suum illi struere debebunt alium longe et ab ista dispositione diuersum, quae scripturis notatur*). Questa *dispositio* è rappresentata dalle parole di Gesù agli apostoli: «Colui che avrà confessato in me davanti agli uomini, anch'io confesserò in lui davanti al padre mio che è nei cieli. E chiunque mi avrà rinnegato davanti agli uomini, anch'io lo rinnegherò davanti al padre mio, che è nei cieli»[75]. Tale enunciazione non è di per sé priva di

---

[74] Tert. *scorp.* 10,14-16 ed. e trad. Azzali Bernardelli (leggerm. modificata): «Sarà pertanto quaggiù che si manifesta l'odio del nome, e quaggiù che scoppia la persecuzione e quaggiù che il tradimento si fa avanti, e quaggiù che l'interrogatorio stringe e quaggiù che la tortura sevizia e tutta questa serie di cose termina qui in terra nella confessione o nel rinnegamento. […] Oppure se essi suppongono che l'interrogatorio e la confessione celeste si svolgano altrimenti, le dovranno predisporre una serie di circostanze sue proprie, assai differenti e lontane da questa disposizione, che è registrata nelle Scritture. E potremmo dire: se la vedano loro, fintanto che il complesso dell'interrogatorio e della confessione terrena che scaturisce dalla persecuzione e dalla discordia pubblica sia salvo a titolo della sua attendibilità, e si debba credere così com'è scritto e intendere così come suona». – *Porro et odium nominis hic erit et persecutio hic erumpit et traditio hic producit et interrogatio hic compellit et carnificina hic desaevit; et totum hunc ordinem in terris confessio vel negatio expungit.* […] *Aut si aliam volunt esse rationem interrogationis et confessionis caelestis, utique et ordinem suum illi struere debebunt alium longe et ab ista dispositione diversum, quae scripturis notatur. Et possumus dicere: viderint, dum hic ordo terrenae interrogationis et confessionis ex materia decurrens persecutionis et discordiae publicae in nomen salvus sit suae fidei, ita credendum sit, sicut et scribitur, ita intellegendum sit, sicuti auditur.*

[75] Mt 10,32-33 in Tert. *scorp.* 9,8 ed. e trad. Azzali Bernardelli: *Omnis igitur, qui in me confessus fuerit coram hominibus, et ego confitebor in illo coram patre*

criticità, in quanto vi è una disuguaglianza tra l'espressione che riguarda la *confessio*, che deve avvenire *in* Cristo, e quella che concerne la *negatio*, che ha Cristo come complemento oggetto diretto. Tuttavia, come spiega Tertulliano, «è manifesta, come penso, sia la precisazione sia la ragione offerta tanto per la confessione quanto per il rinnegamento, malgrado la differenza nella formulazione» (*manifesta, ut opinor, definitio et ratio est tam confessionis quam negationis, etsi dispositio diuersa est*)[76]. La *dispositio* del testo delle Scritture può non essere sempre coerente e necessitare di qualche chiarimento, ma ciò che è scritto, per come è scritto, fa comunque fede e la comprensione si attiene al testo ascoltato (*ita credendum sit, sicut et scribitur, ita intellegendum sit, sicuti auditur*).

L'obiettivo è, chiaramente, la preservazione della fede tramandata dagli apostoli, per cui anche quando il testo sembra non procedere in modo lineare – è il caso, ad esempio, delle differenze nella «disposizione del racconto» (*narrationum dispositio*) nei quattro Vangeli[77] – non bisogna dimenticare che lo scritto rimane uno strumento attraverso cui si propaga il messaggio di Dio e non può contrastare con esso.

Su questa linea, un altro passo da considerare è contenuto nel trattato *Sulla Resurrezione della carne* in cui Tertulliano, parlando del corpo che risorge, cita alcuni versetti della *Prima lettera ai Corinzi* di Paolo, dove l'apostolo afferma che «viene seminato un corpo di anima, risorge un

---

meo, qui in caelis est. Et omnis, qui negaverit me coram hominibus, et ego negabo illum coram patre meo, qui in caelis est.

[76] Tert. *scorp.* 9,8 ed. e trad. Azzali Bernardelli: *Manifesta, ut opinor, definitio et ratio est tam confessionis quam negationis, etsi dispositio diversa est.* Sul ragionamento di Tertulliano in questo passo cfr. G. Azzali Bernardelli in Azzali Bernardelli-Ruggiero-Sanzi-Schipani 2011, 214-217 nn. 165, 166, 167 e 169.

[77] Tert. *adv. Marc.* 4,2,2 ed. e trad. Moreschini: «Tanto è vero che la nostra fede ci è data, tra gli apostoli, da Giovanni e Matteo, e ci viene rinnovata, tra i successori degli apostoli, da Marco e Luca, i quali iniziarono dalle medesime regole di fede per quanto riguarda il Dio Creatore e il suo Cristo, nato da una vergine, completamento della Legge e dei Profeti. Poco importa, infatti, se variò la disposizione del racconto evangelico, purché vi sia l'accordo sui capisaldi della fede, che sono quelli sui quali non si è d'accordo con Marcione». – *Denique nobis fidem ex apostolis Iohannes et Mattheus insinuant, ex apostolicis Lucas et Marcus instaurant, isdem regulis exorsi, quantum ad unicum deum attinet creatorem et Christum eius, natum ex uirgine, supplementum legis et prophetarum. Viderit enim, si narrationum dispositio uariauit, dummodo de capite fidei conueniat, de quo cum Marcione non conuenit.* Sul tema si sofferma Merkel 1978, IX-XI e 13-17 (per il passo in questione).

corpo di spirito»[78]. Il problema che qui si pone, derivante dal significato dell'espressione «corpo di anima» (*corpus animale*) e se con essa s'intenda solo l'anima o anche il corpo[79], viene affrontato da Tertulliano richiamando l'episodio della resurrezione di Lazzaro e di come in esso si descrivano le sofferenze del corpo come «carne» (*caro*). È alla carne intesa in questo senso che allude anche Paolo e «la penna dell'Apostolo» chiarisce l'oggetto del discorso e lo rende visibile a chiare lettere (*in qua ergo stilus apostoli conparet, de qua eum loqui constat*). Si noti qui l'uso del verbo *comparere* – già incontrato nel passo di *praescr.* 38,10 citato più sopra – in relazione alla messa per iscritto della volontà di Dio attraverso la penna di Paolo, che scrivendo *corpus* ha dato espressione scritta alla carne, rendendo manifesto anche nel testo delle Scritture il disegno di Dio, che si era già manifestato nella storia nell'evento della sofferenza fisica e poi della resurrezione corporale di Lazzaro.

---

[78] 1Cor. 15,42-44 in Tert. *resurr.* 52,16 ed. Borleffs, trad. Moreschini: «Viene seminato nella corruzione, risorge nella incorruttibilità, viene seminato nel disonore, risorge nella perfezione, viene seminato nella debolezza, risorge nella potenza, viene seminato un corpo di anima, risorge un corpo di spirito». – *Seminatur in corruptela, resurgit in incorruptela; seminatur in dedecoratione, resurgit in gloria; seminatur in infirmitate, resurgit in uirtute; seminatur corpus animale, resurgit spiritale.*

[79] Tert. *resurr.* 53,1-6 ed. Borleffs, trad. Moreschini: «Ma «corpo di anima» secondo alcuni significa «anima», per poter togliere alla carne la sua ricostituzione. […] Tutta la realtà, tutta la condizione di Lazzaro, la prova oggi la carne di tutti, mentre non la prova l'anima di nessuno. Quella carne, dunque, in cui appare la penna dell'Apostolo, della quale è così chiaro che egli sta parlando, quella sarà il «corpo di anima», quando viene seminata, e il «corpo di spirito», quando viene resuscitata. Infatti, perché tu lo interpreti in questo modo, l'Apostolo ti tende ancora una mano, ripetendo, in base all'autorità di quel medesimo passo della Scrittura, che *il primo uomo, Adamo, fu fatto anima viva*. Se Adamo fu il primo uomo, e l'uomo è carne prima che anima, senza dubbio sarà stata la carne ad esser stata fatta anima viva; inoltre, se fu fatta anima, giacché era corpo, sarà stata fatta «corpo di anima». – *Sed corpus animale animam quidam argumentantur, ut illum a carne auocent recidiuatum.* […] *Totum habitum, totum exitum ‹E›l‹e›azari omnium quoque caro hodie experitur, anima uero nullius. In qua ergo stilus apostoli conparet, de qua eum loqui constat, ea erit et corpus animale, cum seminatur, et spiritale, cum suscitatur. Nam ut ita intellegas, manum adhuc porrigit, aeque de eiusdem scripturae auctoritate factum retexens primum hominem Adam in animam uiuam. Si Adam homo primus, caro autem homo ante animam, sine dubio caro erit facta in animam; facta porro in animam, cum esset corpus, utique animale corpus est facta.*

E Tertulliano sottolinea nuovamente come siano importanti le scelte testuali, con cui sono state messe per iscritto le Scritture, dicendo che «l'Apostolo ti tende ancora una mano, ripetendo, in base all'autorità di quel medesimo passo della Scrittura, che *il primo uomo, Adamo, fu fatto anima viva*». In tal modo è l'autore stesso della lettera a dissipare ogni dubbio sulla questione, in quanto è evidente che qui l'«anima» va a congiungersi al corpo; quindi, le due componenti dell'essere umano non si escludono necessariamente a vicenda.

A questo punto, occorre spiegare come mai Paolo parli prima di «corpo di anima» e poi di «corpo di spirito»[80]. Tertulliano allora analizza innanzitutto la struttura della frase: la carne è il primo elemento che, grazie all'introdursi in esso dell'anima, diviene «corpo di anima» e successivamente, attraverso lo spirito, si tramuta in «corpo di spirito» (*ante animale corpus caro, recipiens animam, ita et postea spiritale, induens spiritum*). Questa *dispositio* dell'ordine dei sintagmi rispecchia a sua volta l'*ordo* con cui hanno vissuto nella storia Adamo e Cristo e tale avvicendamento è reso esplicito e corroborato nella stessa lettera paolina, quando Cristo viene definito «ultimo Adamo» (*nouissimum Adam*). L'organizzazione dell'ordine delle parole nel testo biblico testimonia, dunque, la corrispondenza tra l'economia di Dio, che si rivela nel corso della storia umana tramite le figure di Adamo e di Cristo, e la struttura del testo delle Scritture, che fa memoria di queste figure e del legame che le unisce nel progetto divino. D'altra parte, come ammette lo stesso Tertulliano nel corso della trattazione, mentre si accinge ad affrontare un nuovo problema testuale, «questioni siffatte vengono spesso sollevate, in quanto i vocaboli hanno determinate collocazioni nella frase (*de uocabulorum occasionibus*), op-

---

[80] Tert. *resurr.* 53,10-12 ed. Borleffs, trad. Moreschini (leggerm. modificata): «Come, dunque, la carne, ricevendo un'anima, diviene prima un corpo di anima, così poi, rivestendosi di spirito, diviene «corpo di spirito». Ponendo questa successione l'Apostolo a buon diritto la distingue nella successione che intercorre tra Adamo e Cristo, in quanto questi furono i punti estremi della distinzione medesima. E quando definisce Cristo «ultimo Adamo», da questo fatto tu devi riconoscere che egli ha contribuito con tutte le forze della sua dottrina a definire la resurrezione non dell'anima, ma della carne». – *Sicut ergo ante animale corpus caro, recipiens animam, ita et postea spiritale, induens spiritum. Hunc ordinem apostolus disponens, in Adam quoque et in Christo eum merito distinguit ut in capitibus distinctionis ipsius. Sed cum et Christum nouissimum Adam appellat, hinc eum recognosce ad carnis, non ad animae resurrectionem omnibus doctrinae uiribus operatum.*

pure a causa dei nessi di certe parole (*de uerborum communionibus*)»[81].

Un ultimo esempio che si analizza qui più estesamente è il noto passo dello scritto *Contro Ermogene* in cui Tertulliano affronta l'esegesi analitica dei primi versetti di *Genesi* (*In principio deus fecit caelum et terram, terra autem erat inuisibilis et rudis*) per dimostrare, contro l'opinione avversaria, che la creazione è un atto proprio di Dio e che la terra non ha avuto origine da nessuna materia preesistente[82]. In particolare, uno dei problemi da sciogliere è la possibile interpretazione della doppia occorrenza della parola *terra*: se essa cioè possa riferirsi nel primo caso al mondo creato e nel secondo caso alla materia, già esistente prima di Dio, da cui la terra sarebbe stata plasmata.

A questo scopo, Tertulliano indaga innanzitutto sulla questione dei nomi che sono utilizzati nel testo biblico[83]. La prima cosa che si può nota-

---

[81] Tert. *resurr.* 54,1 ed. Borleffs, trad. Moreschini: *Ita de uocabulorum occasionibus plurimum quaestiones subornantur, sicut et de uerborum communionibus*.

[82] Studio di riferimento su questo testo è Chapot 1997, in partic. 48-51. Per una recente disamina della questione si veda Piscitelli 2020, in partic. 776-786.

[83] Tert. *adv. Hermog.* 24,1-3 ed. Chapot: «Mi rivolgo ora alle singole parti per cui ritenne che sia stata individuata la materia e indagherò innanzitutto in merito ai nomi. Di questi, infatti, uno [lo] leggiamo, che è *terra*, l'altro non [lo] troviamo, che è *materia*. Mi chiedo, dunque, non spuntando fuori nella Scrittura la denominazione di *materia*, in che modo ad essa si adatti anche l'appellativo *terra*, noto già in riferimento a un altro genere di sostanza, per cui a maggior ragione sarebbe dovuta spuntar fuori anche la denominazione di *materia*, che ha conseguito l'appellativo di *terra*, così da sapere che *terra* fosse un nome comune con *materia*, affinché non lo rivendicassi per quella sola sostanza di cui è [nome] proprio, in riferimento alla quale è più noto, oppure non lo potessi rendere comune né in riferimento a qualunque altra specie né certamente a ogni materia, se volessi. Infatti, non spuntando fuori il vocabolo proprio di quella cosa a cui è ascritto un vocabolo comune, nella misura in cui non è attestata la cosa alla quale [lo] si ascriva, a qualunque altra [lo] si potrebbe ascrivere. Così Ermogene, anche se mostrasse che *materia* è stata nominata, dovrebbe provare che la stessa è stata anche co-nominata *terra*, per rivendicare così per quella entrambi i vocaboli». – *Reuertor nunc ad singulos articulos per quos putauit significatam esse materiam et primo de nominibus expostulabo. Horum enim alterum legimus, quod est terrae, alterum non inuenimus quod est materiae. Quaero ergo, cum materiae nominatio non extet in scriptura, quomodo ei etiam terrena appellatio adcommodetur in alio iam genere substantiae nota, quo magis materiae quoque nominatio extitisse debuerat consecuta etiam terrae appellationem, ut scirem terram commune cum materia esse nomen, ne illud ei soli substantiae uindicarem cuius et proprium, in*

re è che, mentre il termine *terra* è effettivamente attestato, quello di *materia* non si riscontra (*materiae nominatio non extet in scriptura*), il che è tanto più sorprendente se si presume che la *materia* sia stata chiamata, invece, *terra*. Infatti, per non creare ambiguità, le Scritture avrebbero dovuto chiarire che *terra* sarebbe stato usato non solo come nome proprio del termine a cui appartiene, ma anche come nome comune per indicare la *materia*[84]. Il contesto di per sé non consente la comprensione, in quanto non solo manca il nome proprio *materia*, ma non è distinguibile nel testo neppure la *res* di questa materia a cui verrebbe attribuito *terra* come nome comune (*cum enim non extat proprium uocabulum eius rei cui commune uocabulum adscribitur, quanto non comparet cui adscribatur, cuicumque alii poterit adscribi*).

Affrontata la questione dei nomi, Tertulliano rivolge poi la sua attenzione alla struttura logico-sintattica del testo biblico per spiegare meglio lo sviluppo della narrazione[85]. La Scrittura inizia la sua esposizione – il

---

qua magis notum est, uel ne illud in quamcumque aliam speciem, nec utique omni materia<e>, communicare possem, si uellem. Cum enim non extat proprium uocabulum eius rei cui commune uocabulum adscribitur, quanto non comparet cui adscribatur, cuicumque alii poterit adscribi. Ita Hermogenes, et si materiam ostenderet nominatam, deberet eamdem probare terram quoque cognominatam, ut ita utrumque illi uocabulum uindicaret.

[84] Cfr. Chapot 2005, 20: «C'est l'attention portée à la propriété des termes, c'est-à-dire au sens propre de chaque mot, qui permet de lever une difficulté exégétique et théologique». Sul concetto di *proprietas uerborum* in questo passo, con riferimento anche a Chapot 2005, si veda inoltre Chapot 2009, 189-190.

[85] Tert. *adv. Hermog.* 26,1-3 ed. Chapot: «Per noi, invece, uno solo è Dio e una sola la terra che in principio Dio creò. Iniziando a svolgere l'ordine di quest'ultimo, la Scrittura espone che dapprima essa fu creata, poi avrebbe esposto la qualità della stessa, così come ha proferito anche che il cielo fu dapprima creato: *In principio deus fecit caelum*, poi soggiunge la sua disposizione: *Et separauit inter aquam quae erat infra firmamentum et quae erat super firmamentum, et uocauit deus firmamentum caelum*, lo stesso [cielo] che aveva creato originariamente. Così anche in merito all'essere umano: *Et fecit deus hominem, ad imaginem dei fecit illum*, poi riporta in che modo [lo] avesse creato: *Et finxit deus hominem de limo terrae et adflauit in faciem eius flatum uitae et factus est homo in animam uiuam*. E senz'altro è opportuno che il racconto inizi così: dapprima premettere, poi proseguire, nominare, dopo descrivere. Altrimenti [sarebbe] inutile, se subito avesse divulgato forma e aspetto di quella cosa di cui non aveva fatto prima menzione, cioè la materia, neppure il nome stesso, e racconti quale [essa] sia prima di mostrare che esiste, [ne] delinei la configurazione, [ma ne] nasconda il nome. Quanto è, invece, più credibile secondo noi che la Scrittura soggiunse la disposizione di

verbo usato è *edicere*, che indica la resa pubblica di un proclama e ha connotazione legale[86] – seguendo l'*ordo* impostato da Dio, per cui in primo luogo colloca l'atto creativo e in secondo luogo, ma in posizione immediatamente successiva[87], la «qualità» di ciò che è stato creato. Lo stesso procedimento è, infatti, impiegato anche per la creazione sia del cielo, per cui all'enunciazione della creazione (*In principio deus fecit caelum*) segue

---

quella cosa della quale aveva premesso la costituzione e al contempo la denominazione! Quanto infine è integro il senso: *In principio deus fecit caelum et terram, terra autem erat inuisibilis et rudis*, [terra] che Dio evidentemente creò, in merito alla quale la Scrittura aveva proprio allora esposto! Infatti, anche lo stesso *autem* in qualità di fibbia di particella congiuntiva è apposto come connessione alla narrazione: *Terra autem*; infatti, con questa parola si ritorna a quella di cui si era detto sopra e si allaccia il significato. Al punto che: togli da qui *autem* e la concatenazione è sciolta, cosicché allora possa sembrare essere detto riguardo a un'altra terra: *Terra erat inuisibilis et rudis*». – *Nobis autem unus deus et una est terra quam in principio deus fecit. Cuius ordinem incipiens scriptura decurrere primo factam eam edicit, dehinc qualitatem ipsius edisserit, sicut et caelum primo factum professa:* In principio deus fecit caelum, *dehinc dispositionem eius superducit:* Et separauit inter aquam quae erat infra firmamentum et quae erat super firmamentum, et uocauit deus firmamentum caelum, *ipsum quod in primordio fecerat. Proinde et de homine:* Et fecit deus hominem, ad imaginem dei fecit illum, *dehinc qualiter fecerit reddit:* Et finxit deus hominem de limo terrae et adflauit in faciem eius flatum uitae et factus est homo in animam uiuam. *Et utique sic decet narrationem inire: primo praefari, postea prosequi, nominare, deinde scribere. Alioquin uanum, si eius rei cuius nullam praemiserat mentionem, id est materiae, ne ipsum quidem nomen, subito formam et habitum promulgauit, ante enarrat qualis esset antequam an esset ostendit, figuram deformat[i], nomen abscondit. At quanto credibilius secundum nos eius rei dispositionem scriptura subiunxit cuius institutionem simulque nominationem praemisit! Quam denique integer sensus est:* In principio deus fecit caelum et terram, terra autem erat inuisibilis et rudis*, quam deus scilicet fecit, de qua scriptura cum maxime edixerat! Nam et «autem» ipsum uelut fibula coniunctiuae particulae ad connexum narrationi adpositum est: «Terra autem»; hoc enim uerbo reuertitur ad eam de qua supra dixerat et alligat sensum. Adeo aufer hinc «autem» et soluta compago est, ut tunc possit de alia terra dictum uideri: Terra erat inuisibilis et rudis.*

[86] Cfr. Maistre 1967, 621.

[87] Come charisce l'uso di *cum maxime* in *adv. Hermog.* 26,3 (*Quam denique integer sensus est:* In principio deus fecit caelum et terram, terra autem erat inuisibilis et rudis*, quam deus scilicet fecit, de qua scriptura cum maxime edixerat!*). Per il significato del sintagma in Tertulliano si veda Van Winden 1995, 209-214, in partic. 213 per il passo in questione (sotto il significato di «just a moment ago, only recently»); sulla stessa linea Chapot 1999, 354-355 *ad loc.*

la *dispositio* che riguarda l'essere creato (*et separauit inter aquam quae erat infra firmamentum et quae erat super firmamentum, et uocauit deus firmamentum caelum*), sia dell'essere umano. La *narratio*, specifica Tertulliano, si articola in modo adeguato se procede dopo aver esplicitato le premesse e, similmente, se la «descrizione» segue la «denominazione»[88]. Il che riporta alla questione di *materia* e al fatto che, secondo Ermogene, sarebbe stata descritta come *inuisibilis* e *rudis* senza, tuttavia, essere stata nominata in precedenza. Invece, sarebbe più confacente all'intenzione delle Scritture se avessero aggiunto la *dispositio* (cioè *erat inuisibilis et rudis*) di una *res* solo dopo averla già espressamente nominata e, dunque, resa nota al lettore (*at quanto credibilius secundum nos eius rei dispositionem scriptura subiunxit cuius institutionem simulque nominationem praemisit!*).

La capacità delle Scritture di veicolare in modo efficace il messaggio di Dio attraverso specifiche scelte di lingua e sintassi si rivela anche in questo passo di *Genesi*. Infatti, le due proposizioni che compongono il periodo, *in principio deus fecit caelum et terram* e *terra autem erat inuisibilis et rudis*, sono correlate grazie alla presenza della congiunzione *autem*, che come una «fibbia» unisce le parole (per cui diventa chiaro che si sta parlando sempre della stessa *terra*) e, con esse, rende il significato autentico del testo. Quest'equilibrio logico-sintattico è così perfetto che, se viene sottratta (*auferre*) anche solo la congiunzione, l'intero impianto testuale viene meno e le frasi sciolte possono risultare indipendenti l'una dall'altra. Anche qui, come in *pudic.* 5,9-13[89], Tertulliano usa il termine *compago* per indicare come la Scrittura abbia una sua costruzione interna compiuta che non può essere minimamente alterata, pena l'intero disfacimento e quindi la perdita del suo vero significato.

5. Conclusione

Il confronto tra questi passi, seppure non si proponga quale analisi sistematica ed esaustiva, consente comunque di cogliere alcuni aspetti interessanti delle osservazioni di Tertulliano in *praescr.* 38 e in particolare della sua affermazione conclusiva, per cui Valentino *plus abstulit et plus adiecit, auferens proprietates singulorum quoque uerborum et adiciens dispositiones non comparentium rerum.*

---

[88] Per la teoria retorica concernente la *narratio* cfr. Chapot 1999, 353-354.
[89] Cfr. *supra* n. 22.

Dopo aver identificato le eresie con l'adulterazione della dottrina apostolica che si preserva nelle Scritture, Tertulliano elabora il suo ragionamento con l'intenzione di spiegare come gli eretici possano *disponere* diversamente dei testi biblici per adeguarli ai propri insegnamenti. Il primo aspetto da tenere in considerazione è che per Tertulliano gli eretici, a differenza dei cristiani autentici, non possono riconoscersi nelle Scritture e, dovendo munirsi di testi rappresentativi della loro dottrina, sono costretti a modificarle, senza tuttavia rendersi conto che, se i testi vengono corrotti e perdono la propria integrità, inevitabilmente non possono più costituire la fonte autentica della fede a cui vorrebbe attingere chi li legge e li ascolta.

L'azione degli eretici, che si configura come un'estesa *interpolatio* e va quindi a inficiare l'intero apparato scritturistico, cambia la *facies* dei testi, agendo sulla struttura formale dello scritto e sull'interpretazione che da essa deriva. Esempi concreti di queste manipolazioni sono per Tertulliano quelle di Marcione e di Valentino, che operano sulle Scritture in modo non sempre immediatamente identificabile, determinando la selezione di alcuni testi, e quindi l'eliminazione netta di altri, e l'elaborazione di materie ad esse confacenti e tuttavia a loro estranee.

Così, le singole parole finiscono per perdere il significato che è a loro proprio e vengono impiegate in modo inopportuno e ambiguo – si pensi, ad esempio, in *adv. Hermog.* 24-26 all'idea che il termine *terra* sia usato in *Genesi* per indicare, in aggiunta, la *materia* da cui Dio avrebbe creato oppure al ruolo improduttivo di *autem* privato del suo valore di congiunzione. Contestualmente alle parole, si cerca di conformare alle dottrine dei falsi maestri anche la *dispositio* delle Scritture, intesa sia come composizione dei vari libri vetero- e neotestamentari in un *corpus* coerente e compatto sia come organizzazione della struttura logico-sintattica delle singole frasi che manifesta nelle *litterae* la volontà di Dio – per cui, sempre nel passo di *adv. Hermog.* 24-26, quando *autem* perde la propria funzione coordinante, anche la concatenazione del testo viene meno e quella che era la *dispositio* riferita alla terra creata da Dio (*Terra erat inuisibilis et rudis*) diventa ora la *dispositio* di una *res*, cioè la materia di Ermogene, che «non compare»[90], perché neanche nominata, nel testo biblico.

[90] Tert. *adv. Hermog.* 24,3 ed. Chapot: *Cum enim non extat proprium uocabulum eius rei cui commune uocabulum adscribitur, quanto non comparet cui adscribatur, cuicumque alii poterit adscribi*. Cfr. *supra* n. 58 per il significato di *comparere* in Tertulliano e si tenga presente anche il caso specifico di *resurr.* 53,4

Punto di partenza di Tertulliano si conferma, dunque, la Scrittura: è a partire dall'analisi del testo biblico che egli può confutare il sistema concettuale degli avversari, individuando già nel modo in cui si presenta lo scritto la motivazione di determinate interpretazioni teologiche e legittimando, sulla base del testo stesso, l'autenticità della propria lettura in conformità con la regola della fede[91].

Bibliografia

Alciati 2019 = R. Alciati, *"God is Never Anything Other Than Society": A Materialist Interpretation of Tertullian's Theodicy in* De Praescriptione Haereticorum, «AnnSE» 36/1, 2019, 117-137.

Armogathe 2017 = J.-R. Armogathe, *Note sur* Traditio *chez Tertullien*, «Communio» 253/5, 2017, 39-45.

Auletta 1947 = Tertulliano, *La prescrizione contro gli eretici*, a cura di G. Auletta, Il fiore dei santi padri, dottori e scrittori ecclesiastici, 40, Roma 1947.

Azzali Bernardelli 1990 = Tertulliano, *Scorpiace*, a cura di G. Azzali Bernardelli, Biblioteca patristica, 14, Firenze 1990.

Azzali Bernardelli-Ruggiero-Sanzi-Schipani 2011 = Tertulliano, *Opere montaniste. Esortazione alla castità - La corona - L'antidoto contro gli scorpioni - La fuga in tempo di persecuzione - L'idolatria*, a cura di G. Azzali Bernardelli - F. Ruggiero - E. Sanzi - C. Schipani, Scrittori cristiani dell'Africa romana, 4/1, Roma 2011.

Bastiaensen 1977 = A. A. R. Bastiaensen, *Tertullian's Argumentation in* De Praescriptione Haereticorum *20,1ff.*, «VChr» 31/1, 1977, 35-46.

Bellardi 1978 = M. Tullio Cicerone, *Le orazioni. Volume primo: dall'81 al 70 a.C.*, a cura di G. Bellardi, Classici latini, 31, Torino 1978.

Betty 1722 = *Tertullian's Prescription Against Hereticks; and The Apologeticks of St. Theophilus Bishop of Antioch to Autolycus, Against The Malicious Calumniators of the Christian Religion*, Translated from their respective Originals, with Notes and Preliminary Dissertations by J. Betty, Oxford 1722.

Bindley 1914 = Tertullian, *On the Testimony of the Soul and On the "Prescription" of Heretics*, translated into English by T. H. Bindley, London 1914.

(*in qua ergo stilus apostoli conparet, de qua eum loqui constat*) per l'uso di questo verbo in riferimento a ciò che «è visibile» in quanto è stato messo per iscritto.

[91] Sul ruolo della *regula fidei* e sul suo rapporto con la tradizione apostolica e con le Scritture in Tertulliano si vedano, tra gli altri, Vicastillo 2017, in partic. 395-412; Ferguson 2013, in partic. 25-30, e, nello stesso volume, Rothschild 2013, in partic. 34-36 e 43-44; Leal 2012, 63-80; Chapot 2009, 86-90 e 287-288; Fernández 2005, 103-121, in partic. 114-120; Merrill 1987, in partic. 154-161; Viciano 1986, 227-231; Uglione 1977, in partic. 260-262; Braun 1977^{2}, 446-454.

Blanc 1970 = Origène, *Commentaire sur saint Jean. Tome II (Livres VI et X)*, texte grec, avant-propos, traduction et notes par C. Blanc, Sources Chrétiennes, 157, Paris 1970.

Borleffs 1954 = *Quinti Septimi Florentis Tertulliani Opera. Pars II. Opera Montanistica. XIX. De resurrectione mortuorum*, cura et studio J. G. Ph. Borleffs, Corpus Christianorum. Series Latina, II, Turnholti 1954.

Braun 1992 = R. Braun, *Tertullien et les poètes latins* (or. 1967), in *Approches de Tertullien. Vingt-six études sur l'auteur et sur l'œuvre (1955-1990)*, Collection des Études Augustiniennes. Série Antiquité, 134, Paris 1992, 97-109.

Braun 1977[2] = R. Braun, Deus Christianorum. *Recherches sur le vocabulaire doctrinal de Tertullien*, Paris 1977[2] (or. 1962).

Capone-Isetta-Matteoli-Peršič-Uglione 2012 = Tertulliano, *Opere montaniste. Il velo delle vergini - Le uniche nozze - Il digiuno, contro gli psichici - La pudicizia - Il pallio*, a cura di A. Capone - S. Isetta - S. Matteoli - A. Peršič - R. Uglione, Scrittori cristiani dell'Africa romana, 4/2, Roma 2012.

Carpin 2012 = Tertulliano, *Questione previa contro gli eretici.* De praescriptione haereticorum, testo critico di CCL 1 R. F. Refoulé, introduzione, traduzione, note e appendice A. Carpin, I Talenti, 10, Bologna 2012.

Chapot 2009 = F. Chapot, Virtus Veritatis. *Langage et vérité dans l'œuvre de Tertullien*, Collection des Études Augustiniennes. Série Antiquité, 186, Paris 2009.

Chapot 2005 = F. Chapot, *Langue du droit et littérature. À propos de quelques mots du vocabulaire de la propriété chez Tertullien*, in *Antiquité tardive et humanisme. De Tertullien à Beatus Rhenanus*, Mélanges offerts à François Heim à l'occasion de son 70[e] anniversaire, Studia Humanitatis Rhenana, 2, Turnhout 2005, 3-24.

Chapot 1999 = Tertullien, *Contre Hermogène*, introduction, texte critique, traduction, et commentaire par F. Chapot, Sources Chrétiennes, 439, Paris 1999.

Chapot 1997 = F. Chapot, *L'hérésie d'Hermogène. Fragments et commentaire*, «RecAug» 30, 1997, 3-111.

Chapot 1996 = F. Chapot, *La préverbation en* prae *chez Tertullien*, «RecAug» 29, 1996, 75-89.

Cipriani 2013 = N. Cipriani, *La retorica negli scrittori cristiani antichi.* Inventio *e* Dispositio, Sussidi Patristici, 18, Roma 2013.

Cocchini 2016 = Origene, *Commento alla Lettera ai Romani / 2. Libri V-X*, a cura di F. Cocchini, Opere di Origene, 14/2, Roma 2016.

Cortassa 1912 = Tertulliano, *Della prescrizione contro gli eretici*, traduzione del Sac. Prof. B. Cortassa, I Padri della Chiesa, anno I, n. II, Torino 1912.

De Genoude 2017 (rist.) = Tertullien, *Œuvres complètes*, traduction et introduction par l'abbé A. De Genoude, suivies de *Doctrine de Tertullien* par D. Ceillier, Paris 2017 (rist.).

De Genoude 1842 = *Les pères de l'Église traduits en français. Tome septième*, ouvrage publié par M. De Genoude, et dédié a Monseigneur De Quélen, Paris 1842.

De Gourcy 1825 = *L'apologétique et les prescriptions de Tertullien*, traduction de l'abbé de Gourcy, nouvelle édition revue et corrigée, *L'Octavius de Minucius Félix*, traduction nouvelle, avec le texte en regard et des notes, Lyon 1825.

De la Ville de Mirmont 1922 = Cicéron, *Discours. Tome II. Pour M. Tullius. Discours contre Q. Caecilius, dit « La divination ». Première action contre C. Verrès. Seconde action contre C. Verrès. Livre premier. La préture urbaine*, texte établi et traduit par H. de la Ville de Mirmont, Collection des universités de France, Paris 1922.

De Labriolle 1907 = Tertullien, *De praescriptione haereticorum*, texte latin, traduction française, introduction et index par P. de Labriolle, Textes et documents pour l'étude historique du Christianisme, Paris 1907.

Dodgson 1854[2] = Tertullian, *Apologetic and Practical Treatises*, translated by the Rev. C. Dodgson, Library of Fathers of the Holy Catholic Church, 10, Oxford 1854[2].

Dunn 2006 = G. D. Dunn, *Tertullian's Scriptural Exegesis in* de praescriptione haereticorum, «JECS» 14/2, 2006, 141-155.

Ernout-Meillet 2001 = A. Ernout - A. Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots*, retirage de la 4[e] édition augmentée d'additions et de corrections par J. André, Paris 2001.

Ferguson 2013 = E. Ferguson, *Tertullian, Scripture, Rule of Faith, and Paul*, in *Tertullian and Paul*, Pauline and Patristic Scholars in Debate, 1, New York - London - New Delhi - Sydney 2013, 22-33.

Fernández 2005 = S. Fernández, Regulæ fidei et rationis. *Tradición, razón y Escritura en los primeros siglos*, «T&V» 46, 2005, 103-121.

Fiedrowicz 2007 = M. Fiedrowicz, *Theologie der Kirchenväter. Grundlagen frühchristlicher Glaubensreflexion*, Freiburg - Basel - Wien 2007.

Fontaine 1967 = J. Fontaine, *Sur un titre de Satan chez Tertullien :* Diabolus Interpolator, «SMSR» 38, 1967, 197-216.

Fredouille 1997 = J.-C. Fredouille, *Hésitations titrologiques et interprétation des œuvres*, in *Titres et articulations du texte dans les œuvres antiques*, Actes du Colloque International de Chantilly 13-15 décembre 1994, Collection des Études Augustiniennes. Série Antiquité, 152, Paris 1997, 385-395.

Fredouille 1972 = J.-C. Fredouille, *Tertullien et la conversion de la culture antique*, Paris 1972.

Giordani 1967 = Tertulliano, *L'apologetico. La prescrizione contro gli eretici*, traduzione, introduzione e note di I. Giordani, Roma 1967.

Greenslade 1956 = *Early Latin Theology. Selections from Tertullian, Cyprian, Ambrose and Jerome*, translated and edited by S. L. Greenslade, The Library of Christian Classics, 5, Philadelphia 1956.

Hammond Bammel 1998 = C. P. Hammond Bammel (hrsg.), *Der Römerbriefkommentar des Origenes. Buch 7-10*, kritische Ausgabe der Übersetzung Rufins, aus dem Nachlaß herausgegeben von H. J. Frede und H. Stanjek, Vetus Latina. Die Reste der altlateinischen Bibel. Aus der Geschichte der lateinischen Bibel, 34, Freiburg 1998.

Hebert 1683 = Tertullien, *Des Prescriptions contre les Heretiques. De l'Habillement des Femmes, De leur Ajustement, Et du Voile des Vierges*, De la Traduction de M. H., Paris 1683.

Holmes 1870 = *The Writings of Quintus Sept. Flor. Tertullianus. Volume II*, translated by P. Holmes, Ante-Nicene Christian Library: Translations of the Writings of the Fathers Down to A.D. 325, 15, Edinburgh 1870.

Kellner-Esser 1915 = *Tertullians apologetische, dogmatische und montanistische Schriften*, übersetzt und mit Einleitungen versehen von Dr K. A. H. Kellner, durchgesehen und herausgegeben von Dr G. Esser, Tertullians ausgewählte Schriften ins Deutsche uebersetzt, 2; Bibliothek der Kirchenväter. 1. Reihe, 24, Kempten - Muenchen 1915.

Klotz 1923 = M. Tulli Ciceronis, *Scripta quae manserunt omnia. Volumen V: In Q. Caecilium divinatio. In C. Verrem actio I et II; Fasc. 12: In C. Verrem actionis secundae libri I-III*, recognovit A. Klotz, Lipsiae 1923.

Kroymann-Evans 1954 = *Quinti Septimi Florentis Tertulliani Opera. Pars II. Opera Montanistica. XXVI. Adversus Praxean*, ad fidem editionum A. Kroymann et E. Evans, Corpus Christianorum. Series Latina, II, Turnholti 1954.

Leal 2012 = J. Leal, *Credibile... quia ineptum. Tertuliano y el problema de la interpretación*, Quaderni di Storia della Chiesa, 2, Roma 2012.

Lehtipuu 2014 = O. Lehtipuu, *Who Has the Right to Be Called a Christian? Deviance and Christian Identity in Tertullian's* On the Prescription of Heretics, in *Methods, Theories, Imagination. Social Scientific Approaches in Biblical Studies*, The Bible in the Modern World, 60 - The Bible and Social Science, 1, Sheffield 2014, 80-98.

López Montero 2015 = R. López Montero, Quod hoc sint de praescriptione nouitatis *(Marc. 1,1,7). Herejía y* nouitas *en Tertuliano*, «Revista Española de Teología» 75/2, 2015, 291-316.

López Montero 2012 = R. López Montero, *Las referencias a Homero en las obras de Tertuliano*, «Augustinianum» 52/1, 2012, 135-153.

Maistre 1967 = A.-P. Maistre, *«Traditio». Aspects théologiques d'un terme de droit chez Tertullien*, «RSPh» 51/4, 1967, 617-643.

Mattei 2010 = P. Mattei, *La succession apostolique selon la première tradition africaine (Tertullien ; Cyprien)*, in *Heiligkeit und Apostolizität der Kirche. Forscher aus dem Osten und Westen Europas an den Quellen des gemeinsamen Glaubens*, Pro Oriente-Studientagung « La sainteté et l'apostolicité de l'Église » – „Heiligkeit und Apostolizität der Kirche" Thessaloniki, 22.–26. September 2009, Pro Oriente, 35 - Wiener Patristische Tagungen, 5, Innsbruck - Wien 2010, 113-126.

Mazzacane 2014 = Nonio Marcello, *De conpendiosa doctrina. I. Libri I–III*, a cura di R. Mazzacane, con la collaborazione di E. Magioncalda, introduzione di P. Gatti, Millennio Medievale, 104/1 - Testi, 23/1, Firenze 2014.

Mazzoni 1929 = Tertulliano, *De praescriptione haereticorum. Esortazione ai martiri*, a cura di G. Mazzoni, I classici cristiani, 7, Siena 1929.

Merkel 1978 = H. Merkel, *Die Pluralität der Evangelien als theologisches und exegetisches Problem in der Alten Kirche*, Traditio christiana, 3, Bern - Frankfurt am Main - Las Vegas 1978.

Merrill 1987 = T. F. Merrill, *Tertullian: The Hermeneutical Vision of* De Praescriptione Haereticorum *and Pentateuchal Exegesis*, «The Patristic and Byzantine Review» 6/2, 1987, 153-167.

Metzger 1980 = B. M. Metzger, *New Testament Studies. Philological, Versional, and Patristic*, New Testament Tools and Studies, 10, Leiden 1980.

Micaelli 1993 = Tertullien, *La pudicité (De pudicitia). Tome II*, commentaire et index par C. Micaelli, Sources Chrétiennes, 395, Paris 1993.

Micaelli-Moreschini-Tommasi Moreschini 2010 = Tertulliano, *Opere dottrinali. Le prescrizioni - Contro Ermogene - Contro i Valentiniani - La carne di Cristo*, a cura di C. Micaelli - C. Moreschini - C. Tommasi Moreschini, Scrittori cristiani dell'Africa romana, 3/2.a, Roma 2010.

Micaelli-Munier 1993 = Tertullien, *La pudicité (De pudicitia). Tome I*, introduction par C. Micaelli, texte critique et traduction par C. Munier, Sources Chrétiennes, 394, Paris 1993.

Michaelides 1969 = D. Michaelides, *Foi, écritures et tradition ou les 'praescriptiones' chez Tertullien*, Théologie, 76, Paris 1969.

Michiels 1959 = A. Michiels, *Index verborum omnium quae sunt in Q. Septimii Florentis Tertulliani tractatu De Praescriptione Haereticorum addita lucubratione de praepositionibus in tractatu De Praescriptione Haereticorum occurrentibus*, Instrumenta Patristica, 1, Steenbrugis in Abbatia Sancti Petri 1959.

Minonne 2021 = F. Minonne, *Tertullian's Exegetical Practice in Context: Preserving the* Instrumenta Doctrinae, «ASR» 14, 2021, 199-230.

Moingt 1969 = J. Moingt, *Théologie trinitaire de Tertullien. IV. Répertoire lexicographique et tables*, Théologie, 75, Paris 1969.

Moingt 1966 = J. Moingt, *Théologie trinitaire de Tertullien. III. Unité et processions*, Théologie, 70, Paris 1966.

Monaci Castagno 1996 = *Il diavolo e i suoi angeli. Testi e tradizioni (secoli I-III)*, a cura di A. Monaci Castagno, Biblioteca Patristica, 28, Fiesole 1996.

Moreschini 2016 = Tertulliano, *Opere dottrinali. Contro Marcione. Libri IV-V*, a cura di C. Moreschini, Scrittori cristiani dell'Africa romana, 3/1.b, Roma 2016.

Moreschini 2002 = Tertulliano, *Contro gli eretici*, introduzione, traduzione e note a cura di C. Moreschini, Collana di testi patristici, 165, Roma 2002.

Moreschini 1974 = Quinto Settimio Florente Tertulliano, *Opere scelte*, a cura di C. Moreschini, Classici delle religioni. Sezione IV: La religione cattolica, Torino 1974.

Moreschini-Braun 2001 = Tertullien, *Contre Marcion. Tome IV (Livre IV)*, texte critique par C. Moreschini, introduction, traduction et commentaire par R. Braun, Sources Chrétiennes, 456, Paris 2001.

Moreschini-Fredouille 1985 = Tertullien, *Exhortation à la chasteté*, introduction, texte critique et commentaire par C. Moreschini, traduction par J.-C. Fredouille, Sources Chrétiennes, 319, Paris 1985.

Moreschini-Podolak 2010 = Tertulliano, *Opere dottrinali. L'anima - La resurrezione della carne - Contro Prassea*, a cura di C. Moreschini - P. Podolak, Scrittori cristiani dell'Africa romana, 3/2.b, Roma 2010.

Munier 1985 = C. Munier, *Analyse du traité de Tertullien* De praescriptione haereticorum, «RSR» 59/1, 1985, 12-33.

Nestle-Aland 2012[28] = *Novum Testamentum Graece*, begründet von E. und E. Nestle, hrsg. von B. und K. Aland, J. Karavidopoulos, C. M. Martini, B. M. Metzger, Stuttgart 2012[28].

Otto 1960 = S. Otto, *„Natura" und „Dispositio". Untersuchung zum Naturbegriff und zur Denkform Tertullians*, Münchener Theologische Studien II, 19, München 1960.

Piscitelli 2020 = T. Piscitelli, In principio *(*Gen *1-2a) da Giustino a Tertulliano*, in *Omne tulit punctum qui miscuit utile dulci*, Studi in onore di Arturo De Vivo, Filologia e tradizione classica, 11, Napoli 2020, II, 773-788.

Pizzolato 1979 = L. F. Pizzolato, *Tertulliano e la dialettica*, in *Paradoxos politeia*, Studi patristici in onore di Giuseppe Lazzati, Studia Patristica Mediolanensia, 10, Milano 1979, 145-177.

Refoulé - De Labriolle 1957 = Tertullien, *Traité de la prescription contre les hérétiques*, introduction, texte critique, et notes de R. F. Refoulé, traduction de P. de Labriolle, Sources Chrétiennes, 46, Paris 1957.

Rothschild 2013 = C. K. Rothschild, *Christ the Foolish Judge in Tertullian's* On the Prescription of Heretics, in *Tertullian and Paul*, Pauline and Patristic Scholars in Debate, 1, New York - London - New Delhi - Sydney 2013, 34-44.

Rousseau-Doutreleau 1974 = Irénée de Lyon, *Contre les hérésies. Livre III*, édition critique par A. Rousseau et L. Doutreleau, Sources Chrétiennes, 211, Paris 1974.

Scheck 2001 = Origen, *Commentary on the Epistle to the Romans. Books 1–5*, translated by T. P. Scheck, The fathers of the church, 103, Washington 2001.

Schleyer 2002 = Tertullian, *De praescriptione haereticorum. Vom prinzipiellen Einspruch gegen die Häretiker*, übersetzt und eingeleitet von D. Schleyer, Fontes Christiani, 42, Turnhout 2002.

Sergène 1970 = A. Sergène, *Tertullien* De praesc. haer., XXXVII, 4 *et la* longi temporis praescriptio, in *Études offertes à Jean Macqueron*, Aix-en-Provence 1970, 605-612.

Sider 1971 = R. D. Sider, *Ancient Rhetoric and The Art of Tertullian*, Oxford Theological Monographs, London 1971.

Siniscalco 1987 = P. Siniscalco, *Appunti sulla terminologia esegetica di Tertulliano*, in *La terminologia esegetica nell'antichità*, Atti del Primo Seminario di antichità cristiane. Bari, 25 ottobre 1984, Quaderni di «Vetera Christianorum», 20, Bari 1987, 103-122.

Tibiletti 1991 = Tertulliano, *La prescrizione contro gli eretici*, dottrina, traduzione e appendice critica di C. Tibiletti, Cultura cristiana antica, Roma 1991.
Uglione 1999 = R. Uglione, *Virgilio in Tertulliano. Intertestualità e riscrittura*, «BStudLat» 29, 1999, 504-522.
Uglione 1977 = R. Uglione, *«Regula - Disciplina» apud Tertullianum*, «Latinitas» 25/4, 1977, 260-265.
Uríbarri Bilbao 1996 = G. Uríbarri Bilbao, *El argumento de prescripción en el* Adversus Praxean *de Tertuliano*, «Estudios Eclesiásticos» 71/277, 1996, 215-228.
Van Unnik 1949 = W. C. Van Unnik, *De la règle Μήτε προσθεῖναι μήτε ἀφελεῖν dans l'histoire du canon*, «VChr» 3/1, 1949, 1-36.
Van Winden 1995 = J. C. M. Van Winden, *The Adverbial Use of* cum maxime *in Tertullian*, «VChr» 49, 1995, 209-214.
Vicastillo 2017 = S. Vicastillo, *La tradición en la Iglesia según Tertuliano*, «Estudios Eclesiásticos» 92/362, 2017, 387-412.
Vicastillo 2001 = Tertuliano, *"Prescripciones" contra todas las herejías*, introducción, texto crítico, traducción y notas de S. Vicastillo, Fuentes Patrísticas, 14, Madrid 2001.
Viciano 1986 = A. Viciano, *Cristo salvador y liberador del hombre. Estudio sobre la soteriología de Tertuliano*, Colección teológica, Pamplona 1986.
Waltzing-Dauzat 1998 = Tertullien, *Apologétique*, texte établi et traduit par J.-P. Waltzing, introduction et notes par P.-E. Dauzat, Classiques en poche, 34, Paris 1998.

Abstract: Tertullian's heresiological argumentation, as it emerges from his treatise *Prescriptions Against Heretics*, revolves around the question of the integrity of the Scriptures, in whose text the identity of Christians is rooted, versus the versions manipulated by heretics that constitute their captious rewritings. Through the analysis of *praescr*. 38 and the scrutiny of the articulated meaning of *interpolatio*, it is therefore possible to understand the importance of the textual structure of the Scriptures for Tertullian's theological discourse: it is on the logical-syntactic construction of the text, first and foremost, that his interpretations and refutations hinge. Accordingly, a closer examination of the expression *adicere dispositiones non comparentium rerum* (*praescr*. 38,10) highlights the key term *dispositio*, which combines the grammatical and rhetorical component with the theological conceptualisation of the Trinitarian configuration of God and his action in the history of human beings.

FRANCESCA MINONNE
francesca.minonne@unicatt.it

Un frammento di un'anonima parafrasi metrica del *Liber Genesis* nel cod. Oxford, Bodleian Library, Canon. Bibl. Lat. 80: edizione critica, traduzione e commento

Maria Rosaria Petringa

Al f. 3ᵛ del cod. Oxford, Bodleian Library, Canon. Bibl. Lat. 80 sono trascritti 20 esametri che costituiscono la parafrasi metrica di *Gen.* 1,1-8: i primi due giorni della creazione. Si tratta di un codice membranaceo, di 192-198 × 143-144 mm, composto da 426 ff. e databile alla seconda metà del XIII sec. Il manoscritto contiene la Bibbia secondo la *Vulgata* di Girolamo e presenta alcune belle lettere iniziali con miniature. Pervenne alla Bodleian Library nel 1817 dalla collezione di Matteo Luigi Canonici (1727-1805) e di Giuseppe Canonici († 1807). Al f. 426 una nota, poi abrasa, informa che Jacobus a Ferro, *notarius*, lo acquisì da Antonius Zucharus a Treviso nel 1386; al f. 3ᵛ, il medesimo in cui è trascritta la parafrasi della *Genesi*, un'altra nota successivamente abrasa fa desumere che il codice appartenne alla biblioteca domenicana di Santa Anastasia a Verona[1]. Ai 20 versi della parafrasi è premesso il titolo *Genesis principium versificatur*.

La parafrasi segue l'ipotesto biblico in maniera assai letterale e con poche amplificazioni. Lo stile è elegante, pur con qualche oscurità, e la metrica è assai corretta. Non mancano varie reminiscenze classiche (in primo luogo Virgilio), che denotano la cultura dell'anonimo autore. Quest'ultimo in ogni caso non potrà essere identificato con il copista stesso, dal momento che nel testo tràdito si rinvengono alcuni errori facilmente emendabili. Il frammento termina inoltre abbastanza bruscamente con quella che sembra l'introduzione al terzo giorno della creazione (*Gen.*

[1] Una sommaria descrizione in Coxe 1854, 276, che specifica inoltre che prima del testo biblico (a partire dal f. 4, subito dopo il nostro frammento), dopo i Salmi e alla fine del codice una mano più recente ha aggiunto «plura de physicis». Notizie sulle miniature e sulle provenienze in Pächt-Alexander 1970, 9, nr. 81 e in Käppeli 1966, 73. Si vedano anche le informazioni nella pagina web della Bodleian Library: https://medieval.bodleian.ox.ac.uk/catalog/manuscript_2094. Immagini delle miniature in Pächt-Alexander 1970, tav. VII, nr. 84 e nel citato sito della Biblioteca.

«Commentaria Classica» 9, 2022, 197-207. ISSN 2283-5652 ISBN 9788894543131

1,9): *Mox verba Dei sic facta fuerunt*. Ciò sarebbe un indizio che il componimento fosse in origine più lungo.

Il testo biblico seguito dal parafraste è, come si preciserà di volta in volta nel commento, chiaramente la *Vulgata* di Girolamo. Questo fatto dovrebbe già indirizzarci più verso un poeta medievale che tardoantico[2]. La parafrasi presenta poi almeno un aspetto esegetico che confermerebbe questa datazione: l'uso del plurale *firmamenta* (vv. 14 e 16), del tutto assente nella tradizione antica, ma attestato in un ben noto autore di parafrasi biblica bassomedievale, Pietro Riga (1140 c. - 1209). È del resto noto che tra il XII e il XIII sec. vi fu una notevole fioritura, dovuta probabilmente a fini didattici e di edificazione morale, di componimenti di tale genere, talvolta assai estesi, come, oltre all'*Aurora* di Pietro Riga, le *Historiae Veteris Testamenti* di Leonio di Parigi o il *Vetus Testamentum versibus Latinis* di Pietro Episcopo[3]. Sembra dunque verosimile che il nostro testo si inserisca in tale temperie letteraria.

Con l'auspicio che future scoperte mettano in luce il resto dell'opera, e magari il suo autore, si fa qui seguire l'*editio princeps* del frammento tràdito dal cod. di Oxford (*O*), corredata di traduzione e commento[4].

* * *

[2] Già Coxe 1854, 276, pensava dubitativamente a Paolo Diacono (sulla cui produzione poetica, purtroppo non adeguatamente indagata, si veda Stella 2000).

[3] Su questo ampio *corpus* di componimenti, sfortunatamente ancora poco studiati o talora del tutto inediti, rinvio a Dinkova-Bruun 2007; Dinkova-Bruun 2008a; Dinkova-Bruun 2008b e Dinkova-Bruun 2008c.

[4] Per comodità si riporta qui di seguito il testo corrispondente della *Vulgata* (*Gen.* 1,1-8; si cita da Weber 2007, *ad loc.*): 1 *In principio creavit Deus caelum et terram*. 2 *Terra autem erat inanis et vacua et tenebrae super faciem abyssi: et spiritus Dei ferebatur super aquas.* 3 *Dixitque Deus: Fiat lux. Et facta est lux.* 4 *Et vidit Deus lucem quod esset bona: et divisit lucem ac tenebras.* 5 *Appellavitque lucem diem, et tenebras noctem: factumque est vespere et mane, dies unus.* 6 *Dixit quoque Deus: Fiat firmamentum in medio aquarum et dividat aquas ab aquis.* 7 *Et fecit Deus firmamentum, divisitque aquas, quae erant sub firmamento ab his quae erant super firmamentum. Et factum est ita.* 8 *Vocavitque Deus firmamentum caelum: et factum est vespere et mane, dies secundus.* Tutte le citazioni del testo della *Vetus Latina* che si rinvengono nel commento sono tratte da Fischer 1951-1954.

Principio Dominus coelum terramque creavit,
sed vacua et nullo primum fuit ordine tellus,
res informis adhuc et inani structa paratu,
atque super faciem tenebrarum magnus abyssi
horror erat. Domini speciosus spiritus altis 5
portabatur aquis. Tum claro protulit ore:
"Lux fiat"; lux facta fuit. Vidit Deus illam
quod bona per totas esset res indita partis.
Et lucem obscuris divisit noctibus almam,
ipse diem lucemque vocans noctemque tenebras. 10
Tunc una est perfecta dies, cum tarda videret
vespera mane novum consanguinitate propinquum.
Tum pater altitonans solio sic infit ab alto
"undarum in medio sint firmamenta mearum;
stet discrimen aquis et ab undis dividat undas". 15
Verbo facta Dei mox firmamenta fuerunt
atque superstantes divisae protinus undae
ex imis narrantur aquis fluctuque supremo.
Haud aliter magni fuerant quam dicta tonantis
perfectum est. Mox verba Dei sic facta fuerunt. 20

3 innani *O* || 4 super faciem *ego*: superficiem *O* | abissi *O* || 8 indita *ego*: inclita *O* || 15 dividet *O*.

In principio il Signore creò il cielo e la terra,
ma dapprima essa era vuota e senza alcun ordine,
una massa ancora informe e disposta con vano apparato,
e sulla faccia dell'abisso vi era il grande orrore
delle tenebre. Il bello spirito del Signore 5
si muoveva sulle acque profonde. E allora proferì con voce distinta:
"Sia fatta la luce", e fu fatta la luce. Dio vide che essa,
diffusa su ogni parte, era una cosa buona.
E divise la luce che dà la vita dalle oscure notti,
chiamando egli stesso la luce giorno e le tenebre notte. 10
E quindi si compì un giorno, quando la tarda sera
vedeva il mattino seguente congiunto per vincolo di sangue.
Allora il Padre altitonante così comincia a dire dall'alto trono:
"vi siano firmamenti in mezzo alle mie acque
e vi stia una separazione delle acque che divida le acque dalle acque". 15
Alla parola di Dio subito furono fatti i firmamenti

ed è scritto che immediatamente furono divise le acque di sopra
dalle acque di sotto e dalle acque poste più in alto.
E fu fatto proprio come era stato detto dal grande Tonante.
Poi Dio disse così. 20

Commento

1 *Principio Dominus...*: L'*incipit* è pressoché identico a quello della ben nota parafrasi veterotestamentaria del cosiddetto poeta dell'*Heptateuchos* (Cypr. Gall. *gen.* 1), dove tuttavia si rinviene *locavit* in luogo di *creavit* (ma *creavit* ha l'*ed. princ.* di Morel 1560). Più che pensare a una ripresa, è forse più verosimile ritenere che si tratti di una coincidenza fortuita: si veda ad es. l'analogo *incipit* della parafrasi della *Genesi* nell'*Aurora* (v. 7) di Pietro Riga: *Principio celum terramque creasse refertur*.

2 *ordine tellus*: La clausola si rinviene in Verg. *app. Aetna* 136: *atque oculis haesura tuis dabit ordine tellus*, e poi in Waltherus Spirensis (IX sec.), *Passio Christophori* 3,31 (*MGH*, *Poetae* 5, p. 34): *et quaecumque suo conplectitur ordine tellus*.

3 *res informis ... et inani structa paratu*: L'aggettivo *informis* è già usato da Agostino per spiegare *inconposita* della *Vet. Lat.* (*Gen.* 1,2: *terra autem erat invisibilis et inconposita*; ἡ δὲ γῆ ἦν ἀόρατος καὶ ἀκατασκεύαστος *LXX*) ad es. in *gen. ad litt. imperf.* p. 468,9: *quae materia terra invisibilis et inconposita erat, id est informis et luce carens profunditas*; lo stesso termine si rinviene in quella che appare una citazione in Chalc. *comm.* 278: *terra autem erat invisibilis et informis*, e anche nel poeta dell'*Heptateuchos* (*gen.* 2): *namque erat informis fluctuque abscondita tellus* (per il commento di questo verso rinvio a Petringa 2016, 45-47). L'aggettivo *inanis* si trova nel testo della *Vulgata* (*terra autem erat inanis et vacua*), proprio in luogo di *invisibilis* della *Vet. Lat.* L'assenza del concetto di 'invisibilità' della terra e la presenza di *inanis* possono costituire una spia, insieme ad altri indizi, che il testo biblico impiegato dall'anonimo parafraste fosse proprio la *Vulgata*. Per il sostantivo *paratus* in clausola con aggettivazione negativa cfr. Paul. Nol. *carm.* 27,639: *tenui fragilique paratu*. Si noti infine che nel ms. si rinviene *innani* per *inani*; questa forma, metricamente impossibile nel nostro contesto, è riscontrabile altrove nel latino medievale: cfr. ad es. Piras 2017, 8.

4 *super faciem tenebrarum ... abyssi*: L'impossibile *superficiem* del testo tràdito va facilmente corretto in *super faciem*. L'espressione sembrerebbe seguire la *Vulgata* (*Gen.* 1,2): *et tenebrae* (*erant*) *super faciem abyssi* (ma cfr. anche Aug. *gen. ad litt. imperf.* p. 466,5, dove si rinverrebbe il mede-

simo testo), a fronte di *et tenebrae erant super abyssum* della *Vet. Lat.* (καὶ σκότος ἐπάνω τῆς ἀβύσσου *LXX*). Si noti in ogni caso l'ardito iperbato con *tenebrarum* subito dopo *faciem*.

5 *speciosus spiritus*: Espressione non comune: si rinviene in Ogerio (o Oglerio) di Lucedio (1136-1214), *Sermones de verbis Domini in cena* 8,4 (*PL* 184,912A): *in anima subdita peccatis non habitat ille speciosus spiritus veritatis*.

5-6 *altis ... aquis*: Nel testo biblico manca un aggettivo che qualifichi le acque. Un'analoga amplificazione si rinviene nel poeta dell'*Heptateuchos* (*gen.* 3): *inmensusque Deus super aequora vasta meabat* (per il commento di questo verso cfr. Petringa 2016, 45-47).

6 *protulit ore*: Clausola presente anche altrove nella poesia tarda: Prosp. *ingrat.* 54: *...quam protulit ore*; Coripp. *Iust.* 2,275: *...tranquillo protulit ore*, e poi nei poeti medievali: cfr. Audradus Modicus (IX sec.) *carm.* 3,29 (*MGH Poetae* 3, p. 101): *...venerando protulit ore*, e Guntherus de Pairis (XII sec.), *Ligurinus* 8,509 (*MGH SS rer. Germ.* 63, p. 425): *...facundo protulit ore.*

7 *"Lux fiat"*: Medesimo inizio di verso nel poeta dell'*Heptateuchos* (*gen.* 6): *"Lux fiat!" et clare nituerunt omnia mundo* (per il commento di questo verso cfr. Petringa 2016, 33-34), ma il nostro parafraste è molto più aderente al testo biblico, di cui riutilizza quasi ogni parola con minime modifiche a fini metrici.

7-8 *Vidit ... partis*: Il costrutto con la prolessi dell'accusativo si rinviene già nel testo greco dei *Settanta* (*Gen.* 1,4): καὶ εἶδεν ὁ θεὸς τὸ φῶς ὅτι καλόν, e poi anche nella *Vet. Lat.*: *et vidit deus lucem quia bona est*, e nella *Vulgata*: *et vidit deus lucem quod esset bona*, versione quest'ultima che sembra proprio essere alla base dell'anonima parafrasi. Per simili casi di prolessi nella *Vulgata* di Girolamo si vedano soprattutto Sznajder 2012a e Sznajder 2012b, dove si mette in evidenza come essi fossero presenti già nel testo ebraico. L'accusativo prolettico è tuttavia ben documentato in latino a partire dall'epoca arcaica: cfr. Hofmann-Szantyr 1965, 471-472 e, più recentemente, Halla-aho 2012; fra le attestazioni poetiche si vedano ad es. Hor. *carm.* 1,17,24-26: *nec metues protervum / suspecta Cyrum, ne male dispari / incontinentis iniciat manus...* e 4,14,7-9: *quem legis expertes Latinae / Vindelici didicere nuper, / quid Marte posses.*

8 *per totas ... indita partis*: Si tratta di un'amplificazione del testo biblico (*Gen.* 1,4). La lezione tràdita *inclita* può essere facilmente corretta in *indita* presupponendo l'assai comune confusione di *d* con *cl* (cfr. fra l'altro *ThlL* 7,1, 958,24-25).

9 *Et lucem ... almam*: Se si intende correttamente il testo, qui *divido* parrebbe essere costruito con l'ablativo semplice come *disiungo* in Verg. *Aen.* 1,252: *Italis longe disiungimur oris* (per altri casi di ablativo di separazione retto dal preverbio si veda Hofmann-Szantyr 1965, 103). Viceversa si potrebbe vedere in *obscuris ... noctibus* un ablativo strumentale (per *divido* con l'ablativo semplice nel senso di 'separare qualcosa tramite qualche altra cosa' cfr. *ThlL* 5,1, 1599,70 - 1600,14), sebbene il concetto di 'suddividere' la luce mediante la successione delle 'oscure notti' non appaia immediatamente aderente al modello biblico di *Gen.* 1,4: καὶ διεχώρισεν ὁ θεὸς ἀνὰ μέσον τοῦ φωτὸς καὶ ἀνὰ μέσον τοῦ σκότους *LXX*; *et divisit deus inter lucem et tenebras* Vet. Lat.; *et divisit lucem ac tenebras* Vulg. (ma *a tenebris* ΤΦ c). L'opinione che le ore di luce e quelle di oscurità siano suddivise in pari misura è però in qualche modo riportata già in Lucr. 1,1065-1067: *Illi cum videant solem, nos sidera noctis / cernere, et alternis nobiscum tempora caeli / dividere et noctes parilis agitare diebus*. Si possono inoltre forse anche confrontare Hilarian. *pasch.* 4 (*PL* 13,1108C), dove il testo della *Genesi* è spiegato con *hoc est, libravit diem et noctem*; e, soprattutto, Mar. Victor *aleth.* 1,60-62: *nomen sic meta diei / imposuit lucis spatiis mundoque refusam / noctem intercisae parilem fecere tenebrae*, e un'altra parafrasi biblica, le già menzionate *Historiae Veteris Testamenti* di Leonio di Parigi (XII-XIII sec.): *Divisit lucem a tenebris semperque vicissim / nunc hanc nunc illas sibimet succedere fecit, / ordine commutans vario noctemque diemque* (1,69-71; si cita da Dinkova-Bruun 2008a, 48). Si veda anche il poema dell'*Heptateucho*s (*gen.* 5): *has* (scil. *tenebras*) *dum disiungi iussit...*, dove, nel medesimo contesto, è presentata come azione primaria per la creazione della luce il 'dividersi' (*disiungi*) delle tenebre tra loro, piuttosto che la 'separazione' (*divisit*) delle stesse dalla luce (per il commento cfr. Petringa 2016, 33-34). Il nesso *lucem ... almam* ricorda in primo luogo Verg. *Aen.* 1,306: *ut primum lux alma datast.*

10 *ipse diem ... tenebras*: Pure in questo caso il testo biblico è versificato alla lettera. Ancora si può notare una consonanza, questa volta notevole, con un altro verso del poema di Leonio di Parigi (1,73): *appellans lucemque diem noctemque tenebras* (per *-que ... -que* cfr. Hofmann-Szantyr 1965, 515).

11-12 *tarda videret / vespera mane novum*: Un'espressione in qualche modo assimilabile si rinviene nella *Vita S. Clementis* (X sec.), 462-463 (*MGH, Poetae* 5,1,2, p. 127): *Ad vocem sancti consistunt sydera caeli, / soli nam tardo concordat vespere luna*. Per il nesso *mane novum* ('giorno che comincia') si veda in primo luogo Verg. *georg.* 3,325: *...dum mane novum,*

dum gramina canent; tra i parafrasti cfr. il poeta dell'*Heptateuchos*, *exod.* 414: *...cum mane novo lucem pandebat ab astris*, e soprattutto Mar. Victor *aleth.* 1,63: *rursum mane novum: primo iam vespere pulso / reddita lux nituit*, proprio nel nostro stesso contesto.

12 *consanguinitate propinquum*: Espressione virgiliana: *Aen.* 2,86: *illi me comitem et consanguinitate propinquum*, ripresa poi, sempre a fine esametro, da Proba *cento* 287 e, con la variazione *-quus*, da Coripp. *Ioh.* 5,451 e da Ven. Fort. *carm. app.* 3,31. La clausola è inoltre pure impiegata dai poeti medievali: cfr. ad es. Guillelmus Apuliensis (XII sec.), *Gesta Roberti Wiscardi*, 2,29 (*MGH*, *SS* 9, p. 254): *ditior his Petrus consanguinitate propinquus*. In nessuno di questi casi tuttavia il nesso si riferisce al rapporto di 'parentela' fra la sera e il mattino.

13 *altitonans*: L'epiteto, riferito a Giove, si rinviene già in Enn. *ann.* 554, in Lucr. 5,745 (riferito però al vento Volturno), in Cic. *carm. frg.* 3,36 e, in senso cristiano, in Eug. Tol. *carm.* 1,17. L'appellativo ritorna poi abbastanza spesso nei poeti medievali: cfr. ad es. Ermoldus Nigellus (IX sec.), *Carmen in honorem Hludowici* 35 (*MGH, Poetae* 2, p. 4): *altitonans Christus vos quo sublimet in aethra.*

- *solio sic infit ab alto*: Ancora un'altra ripresa virgiliana: *Aen.* 11,301: *praefatus divos solio rex infit ab alto*, riutilizzata nella stessa sede metrica anche in Proba *cento* 244, in un contesto assai simile al nostro: *tum pater omnipotens solio sic infit ab alto*, e poi ripresa, sempre in clausola, nei poeti medievali, come il *Carmen de sancto Cassiano* (IX[2] sec.), 247 (*MGH*, *Poetae* 4,1, p. 188): *quis sacer exorsus solio sic infit ab alto* (per i rapporti fra questo componimento e il poeta dell'*Heptateuchos* cfr. Petringa 2016, 123-124).

14 *undarum in medio ... mearum*: Il plurale *undarum mearum* (cfr. anche il v. seguente) sembra presupporre più *in medio aquarum* del testo della *Vulgata* (*Gen.* 1,6) che *in medio aquae* dei principali testimoni della *Vet. Lat.* (ἐν μέσῳ τοῦ ὕδατος *LXX*).

- *firmamenta*: In tutte le versioni del testo biblico (*Gen.* 1,6) si trova *firmamentum* al singolare (στερέωμα *LXX*), per il cui significato di 'cielo' presso gli scrittori ecclesiastici si rinvia a *ThlL* 6,1, 805,76 - 806,35 (anche qui le attestazioni riportate sono sempre al singolare). Si veda tuttavia ancora una volta l'*Aurora* di Pietro Riga (*Genesis*, 37-42): *Facta Dei iussu duo firmamenta probabis / si firmo sensu scripta notare velis: / unum quod voluit ascendere Lucifer ortus / mane, sequens in quo sidera fixa micant; / quodlibet illorum celesti nomine fulget, / illud et hoc celum pagina sacra vocat*, e poi subito dopo (vv. 45-46): *Firmamenta duo duo testamenta figurant: / lex vetus est primum, lex tua, Christe, sequens*; cfr. anche gli *An-*

nales Hildesheimenses (XI sec.; *MGH*, *SS rer. Germ.* 8, p. 1): *Primo die condidit lucem. Secundo firmamenta celi. Tertio speciem maris et terrae.* Un'idea più chiara della divisione prospettata da Pietro Riga si può in qualche modo avere dalle glosse all'*Aurora* presenti nel cod. Salzburg, Stiftsbibliothek Sankt Peter, a.VII.6 (XIII-XIV sec.): *Duo firmamenta, empireum quod dicitur ab* en *quod est* in *et* polus, *in illo sunt angeli; in quodam eminentiori loco est ipse Deus. Fecit Deus quandam speram que est sub empyreo celo quasi meditullium ovi, aquas dividens cristallinas ab aquis inferioribus, de quibus pluvias habemus; illud habet sidera et planetas preter solem et lunam que sunt sub illo, et dicitur celum quia celat nobis empireum. Vel ethereum dicitur celum; est tercium, scilicet aerium, unde: 'Volucres celi comederunt illud'* (si cita da Dinkova-Bruun 2006, 252). Si veda anche Petrus Comestor († 1179), *Scholastica Historia*, *Liber Genesis*, 4 (*CC CM*, 191, p. 11), da cui le glosse ora citate sembrano in parte dipendere: *Empyreum enim quam cito factum, statim dispositum est et ornatum, id est sanctis angelis repletum. Fecit ergo ea die Deus firmamentum in medio aquarum, id est quandam exteriorem mundi superficiem ex aquis congelatis, ad instar cristalli solidatam et perlucidam, intra se cetera sensibilia continentem ad imaginem teste que in ovo est, et in eo fixa sunt sidera. Et dicitur firmamentum, non tantum propter sui soliditatem sed quia terminus est aquarum que super ipsum sunt, firmum et intransgressibile* [...]. *Et hoc est sidereum vel ethereum celum. Est etiam tercium celum infra quod aerium dicitur, de quo: 'Aves celi comederunt illud'.*

15 *stet discrimen aquis*...: Ancora una volta il plurale dimostra una maggiore aderenza alla *Vulgata* (*Gen.* 1,6): *et dividat aquas ab aquis*, piuttosto che alla *Vet. Lat.*: *et sit dividens inter aquam et aquam* (καὶ ἔστω διαχωρίζον ἀνὰ μέσον ὕδατος καὶ ὕδατος *LXX*). Il sostantivo *discrimen* potrebbe tuttavia in qualche modo far pensare a *et sit divisio* di una parte della *Vet. Lat.*, segnatamente il testo dell'*Afra*, tràdito indirettamente da Aug. *gen. ad litt.* 2,6 p. 39,20-22: *fiat firmamentum in medio aquarum, et sit divisio inter aquam et aquam* (cfr. anche *gen. c. Manich.* 1,7) e probabilmente ben conosciuto dall'anonimo parafraste.

16 *firmamenta*: Per il plurale si veda *supra*, v. 14.

17 *atque superstantes ... undae*: Di nuovo il plurale conformemente alla *Vulgata* (*Gen.* 1,7): *divisitque aquas, quae erant sub firmamento ab his quae erant super firmamentum*. La *Vet. Lat.* mantiene invece il singolare sulla base dei *Settanta*: *et divisit inter medium aquae quae erat sub firmamento et inter medium aquae quae erat super firmamentum* (così *E*, il testo 'europeo'). Il participio *superstans*, benché non sia molto attestato in poesia, si rinviene tuttavia già in Verg. *Aen.* 10,540.

18 *ex imis narrantur aquis*: Il verbo *narrantur* pone qualche problema: sembrerebbe che qui esso sia da collegare a *divisae* del v. precedente, che avrebbe quindi valore predicativo (cfr. *ThlL* 9,1, 77,37-43). Lo stesso verbo è usato con il significato di *appello* due volte nel poeta dell'*Heptateuchos*: *gen.* 12: *arida mox posito narratur nomine terra* (cfr. *Gen.* 1,10: *et vocavit deus aridam terram* [*Vet. Lat.* e *Vulg.*]; καὶ ἐκάλεσεν ὁ θεὸς τὴν ξηρὰν γῆν *LXX*); e *gen.* 576: (scil. *Agar*) *a simili narravit nomine fontem* (cfr. *Gen.* 16,14: *vocavi puteum* Vet. Lat.; *appellavit puteum illum* Vulg.; ἐκάλεσεν τὸ φρέαρ *LXX*). Tuttavia nel nostro passo il senso sembra diverso: è più probabile che qui si faccia riferimento allo stesso testo sacro; cfr. l'analogo caso nell'*Aurora* di Pietro Riga (v. 1): *Primo facta die duo, celum, terra, leguntur*.

- *fluctuque supremo*: Espressione non chiarissima. Probabilmente l'anonimo poeta si riferisce alle acque che si trovavano sopra l'empireo: cfr. *supra* a proposito del plurale *firmamenta* (v. 14) e ancora Petrus Comestor, *Scholastica Historia*, *Liber Genesis*, 4 (*CC CM*, 191, p. 11): *Sane firmamentum dividit aquas que sub ipso sunt ab aquis que super ipsum sunt. De quibus dicitur: 'Qui tegis aquis superiora eius'. Et sunt sicut et ipsum congelate ut cristallus, ne igne solvi possint, vel in modum nebule vaporabiles. Cur vero ibi sint Deus novit, nisi quod quidam autumant inde rorem descendere in estate*. Per l'uso in poesia di nessi in qualche modo simili a *fluctu ... supremo* cfr. Verg. *Aen.* 1,106: *summo in fluctu*; Lucan. 5,640: *fluctibus e summis*; Sil. Ital. 14,415: *summis in fluctibus*; Prud. *cath.* 9,49: *summa calcat fluctuum*, ma in questi casi ci si riferisce alla superficie dell'acqua.

19 *magni ... dicta tonantis*: Il nesso si rinviene in clausola in Avien. *Arat.* 408 e in Claud. *Prob. et Olybr.* 128, e poi più di una volta nei poeti medievali: cfr. ad es. Aedilvulfus (IX sec. *in.*) *carm.* 20,41 (*MGH, Poetae* 1, p. 599; per i rapporti fra questo autore e il poeta dell'*Heptateuchos* cfr. Petringa 2016, 119-123). Si noti inoltre che in poesia *tonans* è spesso associato a *magnus*: si vedano almeno Ovid. *met.* 1,170 e 2,466; Lucan. 8,872; Val. Fl. 4,119; Stat. *Theb.* 6,282; 10,61; 11,496.

20 *Mox verba Dei sic facta fuerunt*: Sembrerebbe la parafrasi dell'inizio di *Gen.* 1,9: *et dixit vero deus* (*Vulg.*). Se così – come si è detto –, il componimento continuava ancora, giungendo probabilmente a coprire almeno tutto il racconto dei sei giorni della creazione.

Bibliografia

Coxe 1854 = H. Coxe, *Catalogi codicum manuscriptorum Bibliothecae Bodleianae*, Pars tertia codices Graecos et Latinos Canonicianos complectens, Oxonii 1854.

Dinkova-Bruun 2006 = G. Dinkova-Bruun, *Peter Riga's* Aurora *and its gloss from Salzburg, Stiftsbibliothek Sankt Peter, MS a.VII.6*, in G. R. Wieland - C. Ruff - R. G. Arthur (edd.), *Insignis Sophiae Arcator*, Essays in honour of Michael W. Herren on his 65th birthday, Turnhout 2006, 237-260.

Dinkova-Bruun 2007 = G. Dinkova-Bruun, *Biblical versifications from late antiquity to the middle of the thirteenth century: History or allegory?*, in W. Otten - K. Pollmann (edd.), *Poetry and Exegesis in Premodern Latin Christianity. The Encounter between Classical and Christian Strategies of Interpretation*, Leiden-Boston 2007, 315-342.

Dinkova-Bruun 2008a = G. Dinkova-Bruun, *Why versify the Bible in the later Middle Ages and for whom? The story of creation in verse*, in P. Stotz, *Dichten als Stoff-Vermittlung: Formen, Ziele, Wirkungen. Beiträge zur Praxis der Versifikation lateinischer Texte im Mittelalter*, Zürich 2008, 41-55.

Dinkova-Bruun 2008b = G. Dinkova-Bruun, *Biblical versification and memory in the later middle ages*, in R. Wójcik (ed.), *Culture of Memory in East Central Europe in the Late Middle Ages and the Early Modern Period*, Conference proceedings (Ciążeń, March 12-14), Poznań 2008, 53-64.

Dinkova-Bruun 2008c = G. Dinkova-Bruun, *Rewriting Scripture: Latin Biblical versification in the later Middle Ages*, «Viator» 39,1, 2008, 263-284.

Fischer 1951-1954 = *Vetus Latina*. Die Reste der altlateinischen Bibel nach P. Sabatier neu gesammelt und herausgegeben von der Erzabtei Beuron, 2, *Genesis*, herausgegeben von B. Fischer, Freiburg 1951-1954.

Halla-aho 2012 = H. Halla-aho, *A historical perspective on Latin proleptic accusatives*, «Revue de Linguistique Latine du Centre Alfred Ernout (De Lingua Latina)» 7, 2012 (online).

Hofmann-Szantyr 1965 = J. B. Hofmann - A. Szantyr, *Lateinische Syntax und Stilistik*, München 1965.

Käppeli 1966 = Th. Käppeli, *Antiche biblioteche domenicane in Italia*, «Archivum Fratrum Praedicatorum» 36, 1966, 5-80.

Morel 1560 = Cl. Marii Victoris, oratoris Massiliensis, ΑΛΗΘΕΙΑΣ *seu commentationum in Genesin libri III*. *Epigrammata varia* vetusti cuiusdam auctoris, inter quae sunt et aliquot psalmi versibus redditi. Hilarii Pictaviensis episc. *Genesis*. Cypriani *Genesis* et *Sodoma*. Dracontii *De opere sex dierum*. Omnia versibus, nunc primum e vetustis codicibus expressa, apud Guil. Morelium, Parisiis 1560.

Pächt-Alexander 1970 = O. Pächt - J. J. G. Alexander, *Illuminated Manuscripts in the Bodleian Library Oxford*, 2, *Italian School*, Oxford 1970.

Petringa 2016 = M. R. Petringa, *Il poema dell'*Heptateuchos. Itinera philologica *tra tardoantico e alto medioevo*, Catania 2016.

Piras 2017 = *Passiones martyrum Sardiniae.* Ad fidem codicum qui adhuc exstant nec non adhibitis editionibus veteribus, moderante A. Piras, ediderunt M. Badas - G. Fois - C. Melis - A. Piras - L. Zorzi, Hildesheim - Zürich - New York 2017.

Stella 2000 = F. Stella, *La poesia di Paolo Diacono: nuovi manoscritti e attribuzioni incerte*, in P. Chiesa (ed.), *Paolo Diacono. Uno scrittore fra tradizione longobarda e rinnovamento carolingio*, Atti del Convegno internazionale di studi (Cividale del Friuli - Udine, 6-9 maggio 1999), Udine 2000, 551-574.

Sznajder 2012a = L. Sznajder, *Considérations sur la prolepse en hébreu biblique et son traitement dans la traduction biblique latine. Première partie: Aspects des constructions proleptiques en hébreu biblique*, «Revue de Linguistique Latine du Centre Alfred Ernout (De Lingua Latina)» 7, 2012 (online).

Sznajder 2012b = L. Sznajder, *Considérations sur la prolepse en hébreu biblique et son traitement dans la traduction biblique latine. Deuxième partie: La traduction biblique latine et le traitement des prolepses: les situations calques et leurs limites*, «Revue de Linguistique Latine du Centre Alfred Ernout (De Lingua Latina)» 7, 2012 (online).

Weber 2007 = *Biblia sacra iuxta Vulgatam versionem*, adiuvantibus B. Fischer - I. Gribomont - H. F. D. Sparks - W. Thiele, recensuit et brevi apparatu critico instruxit R. Weber, editionem quintam emendatam retractatam praeparavit R. Gryson, Stuttgard 2007[5] (1969[1]).

Abstract: First critical edition, with Italian translation and commentary, of a fragment of an anonymous paraphrase in hexameters of *Genesis* 1,1-8, transmitted by the cod. Oxford, Bodleian Library, Canon. Bibl. Lat. 80, saec. XIII[2].

MARIA ROSARIA PETRINGA
mrpetri@unict.it

RECENSIONI

Leopardi e Giuliano imperatore. Un appunto inedito dalle carte napoletane, a cura di Marcello Andria e Paola Zito, contributi di Marcello Andria, Daniela Borrelli, Maria Luisa Chirico, Maria Carmen De Vita, Stefano Trovato, Paola Zito (Studi sul mondo antico 17), Firenze, Le Monnier Università, 2022, pp. 157, ISBN 9788800862363.

La miscellanea trae occasione da un autografo giovanile di Giacomo Leopardi, ivi pubblicato per la prima volta. Si tratta di uno spoglio, contenente in gran parte nomi propri di autori, dagli *Opera omnia* di Giuliano l'Apostata apparsi a Lipsia nel 1696 a cura di Ezechiel Spanheim. Il volume è aperto da Paola Zito, *L'imperatore e Leopardi. Brevi note introduttive* (pp. VII-VIII).

Maria Carmen De Vita, Peut-être le premier des hommes*: Giuliano nel XVII e nel XVIII secolo* (pp. 1-35), ripercorre analiticamente il processo di rivalutazione della figura di Giuliano. Iniziata nel XVI secolo, essa rimane dapprima limitata ad alcune voci isolate. La svolta avviene nella Francia del XVIII secolo, con il giudizio moderato dello storico francese, di tendenze gianseniste, Jean-Philippe-René de La Bléterie, e ancor più con l'entusiastica adesione degli illuministi. Voltaire, in particolare, fornisce di Giuliano un ritratto appiattito e unilaterale, ben diverso da quello poi dato da Edward Gibbon, che, in maniera storicamente più fondata, ne mette in luce altresì i limiti.

Stefano Trovato offre un articolato contributo su *Giuliano l'Apostata in apologeti italiani del Settecento, prima e dopo Voltaire* (pp. 36-70). Nella prima metà del XVIII secolo non manca chi esprime persino una certa benevolenza nei confronti di Giuliano, in particolare il domenicano rigorista Daniele Concina. La svolta avviene nel 1756, quando la sua figura comincia a essere brandita dagli illuministi, e in particolare da Voltaire, con finalità apertamente anticristiane: l'atteggiamento degli apologeti cattolici diventa allora più ostile, com'è possibile ravvisare nelle opere di Giacinto Sigismondo Gerdil, Antonino Valsecchi e Francesco Antonio Mondelli.

Marcello Andria, Iulianus se ipsum nominat*: un inedito appunto del giovane Leopardi dagli* Opera omnia *di Giuliano imperatore (C.L. XIII.27)* (pp. 71-96), descrive minuziosamente e pubblica il documento che ha fornito lo spunto al volume. Esso è ascrivibile, con minimo margine di approssimazione, al 1814, momento centrale di un triennio contraddistinto per Leopardi da una poderosa mole di lavoro erudito di carattere compilativo. La selezione era forse finalizzata alla stesura dei *Commentarii de vita et scriptis rhetorum* (conosciuti altresì con il titolo di *Rhetores*).

Quando nel 1830 lasciò per sempre Recanati, l'autore portò con sé anche lo spoglio, magari in vista della pubblicazione dell'opera citata, in effetti da lui tentata ma senza successo.

Paola Zito presenta uno studio dal titolo *Anastilosi e progetto. Un metodo di* longue durée. *A proposito dell'autografo napoletano* (pp. 97-125). Dopo una premessa sulle pratiche di spoglio e di selezione condotte da Leopardi su opere proprie e altrui in vista di lavori spesso non giunti poi a compimento, la studiosa indaga la durata dell'interesse di Leopardi per gli scritti di Giuliano e più in generale per gli autori presenti nella lista del 1814. Tenuto conto del fatto che nei *Rhetores* il testo di Giuliano è citato una sola volta, a proposito di Dione Crisostomo, si tenta di stabilire a quale progetto editoriale lo spoglio effettivamente mirasse, tra i numerosi che dall'autore furono concepiti ma non realizzati.

Nella prima parte dell'articolo su *Leopardi e il «tempo tutto sofistico» di Giuliano* (pp. 126-145) Maria Luisa Chirico, argomentando puntualmente, osserva che la lista, qualunque fosse il suo obiettivo originario, divenne in seguito per l'autore un utile testo di consultazione. Lo rivela, in una pagina dello *Zibaldone* del 1829, la citazione dall'edizione di Spanheim di un passo relativo a Erodoto: Leopardi la ricavò non direttamente dal volume ma, come dimostra un errore comune, dallo spoglio. Nella seconda parte del contributo Daniela Borrelli approfondisce la ripresa da Giuliano dell'informazione relativa a Dione Crisostomo. Presenta poi dettagliatamente la duratura attenzione di Leopardi per l'edizione curata da Spanheim, che egli indagò con atteggiamento schiettamente filologico.

Chiude il pregevole volume Marcello Andria, *«Tutto mi trasferiscono in loro». Brevi note conclusive* (pp. 146-147), seguito dall'indice dei nomi di persona (pp. 149-157).

Salvatore Cammisuli
salvatore.cammisuli@unict.it

Antonio María Martín Rodríguez (editor), Linguisticae Dissertationes. *Current Perspectives on Latin Grammar, Lexicon and Pragmatics*, Selected Papers from the 20th International Colloquium on Latin Linguistics (Las Palmas de Gran Canaria, Spain, June 17-21, 2019), Madrid, Ediciones Clásicas, 2021, pp. 884, ISBN 9788478828685.

Il volume contiene una selezione dei centocinquanta contributi presentati al XX *International Colloquium on Latin Linguistics*, tenutosi presso l'Università di Las Palmas de Gran Canaria dal 17 al 21 giugno 2019 sotto gli auspici dell'*International Committee for Latin Linguistics*.

Dopo la prefazione del curatore (pp. 9-10), si apre la prima parte della raccolta, *Studies on Grammar, Lexicon and Pragmatics*, a sua volta divisa in due sezioni: *Morphology and Lexicon* e *Syntax and Pragmatics*.

Davide Bertocci e Francesco Pinzin, autori del primo contributo, *Morphology in action: some issues in the formation of the Latin perfect* (pp. 13-32), propongono una spiegazione per il fatto che i morfemi sintetici del perfetto non sono ammessi nelle forme verbali medie.

Kanehiro Nishimura, *On the spread of the Indo-European nasal infix to perfects and perfect participles in Latin: an analysis with special focus on the semantics of verbs* (pp. 33-44), indaga le ragioni semantiche e fonologiche per le quali in alcuni paradigmi verbali l'infisso nasale compare non solo nel presente ma anche nel perfetto e nel participio perfetto.

Chantal Kircher, *L'adjectivisation des participes : une échelle de transformations lexicales (à partir de César,* B.C., *I)* (pp. 45-56), utilizzando gli esempi forniti da Cesare nel primo libro del *Bellum civile*, si propone di analizzare l'aggettivazione dei participi presente, passato o futuro.

Cristina Martín Puente e Matilde Conde Salazar, *Participios de presente sustantivados en latín* (pp. 57-64), indagano i participi presenti sostantivati sotto l'aspetto morfologico e semantico, rilevando rispettivamente che alcuni di essi continuano a essere usati come participi e aggettivi, e che la maggior parte di essi sono riferiti a persone.

Ranko Matasović, *The origin of the Latin adjectives in* -quus (pp. 65-72), offre un resoconto dell'origine e dello sviluppo di cinque aggettivi terminanti in *-quus*, ovvero *antiquus*, *aequus*, *obliquus*, *propinquus* e *longinquus*. Essi formano un sistema di aggettivi con significato spaziale e si sono influenzati a vicenda per analogia.

Andrea Nuti, *On the etymological relation between* annus *'year' and* ānus *'circle; ring'* (pp. 73-86), valuta le proposte finora avanzate circa la problematica etimologia del sostantivo *anus*, 'anello', giungendo alla con-

clusione che la spiegazione meno onerosa in termini di ricostruzione interna/esterna riconosce un legame etimologico tra *annus* e *anus*.

Theodor Georgescu, *Le micro-champ lexical des noms de pâtisseries en latin – une approche étymologique* (pp. 87-100), si propone di identificare e analizzare i nomi dei dolci in latino, utilizzando come fonti ricettari, trattati di agronomia e di medicina, testi letterari e grammaticali, e tentando di classificarli sulla base della loro etimologia (termini patrimoniali, dialettali, di origine greca, prestiti da altre lingue, parole di etimo incerto).

Benjamín García-Hernández, *Morfología léxica y semántica en la renovación de la etimología latina. La fuerza de los testimonios plautinos* (pp. 101-120), concentrando la propria attenzione sulle opere di Plauto, fonte delle prime attestazioni, indaga le etimologie di *nutrix*, dei prestiti *lena* e *leno*, di *testes*, eufemismo per *testiculi*, di *ius*, 'diritto' e 'salsa', e di *tueor* 'guardare' e 'proteggere'.

Olga Álvarez Huerta, *El verbo* dedo *y los valores del prefijo* de- (pp. 121-134), si propone di spiegare le ragioni per cui la forma prefissata *dedo* può essere preferita al verbo semplice: il significato fornito dal prefisso spazia da valori oggettivi, come indicare un'azione rapida o il risultato di un'azione, a valori più soggettivi, quale l'atteggiamento negativo del parlante di fronte alla scena descritta.

A. M. Martín Rodríguez, curatore del volume, con lo studio *Semántica del adulterio en Roma: análisis lexicológico de* adulter *y otros términos relacionados* (pp. 135-148), propone un'analisi sincronica e diacronica di *adulter*, *adultera*, tenendo conto di fattori quali la frequenza d'uso, gli autori, la predominanza del maschile o del femminile, l'ambito di impiego, nonché le differenze con la concezione attuale.

Anna Novokhatko, *Images and cognitive metaphor in 1st c. CE Roman discourse* (pp. 149-160), sostiene che gli autori romani del I sec. d. C. erano consapevoli delle analogie strutturali e dell'interazione tra le componenti cognitive, immaginative ed emotive della metafora. Inoltre, le *imagines* che essi hanno in mente quando discutono dell'atto cognitivo corrispondono alle 'metafore concettuali' delle teorie moderne.

Rogelio Toledo Martin, *Lucubrationes Gellianae, sive quem in modum Gellius usus sit vocabulo quod est* humanitas *et quantum intersit inter eius usum et eius definitionem* (pp. 161-170), analizza i diversi significati di *humanus* e *humanitas* nelle *Notti attiche*, indagando altresì se l'autore è sempre conseguente con la definizione da lui stesso data in Gell. 13,17 e se sia possibile parlare di un 'umanesimo gelliano'.

Oswald Panagl, *On some lexical "doublets" in the Latin vocabulary* (pp. 171-180), tratta di coppie come *figulus* vs. *fictor*, *legulus* vs. *lector*, *necessi-*

tas vs. *necessitudo*, *factio* vs. *factus*, presentando le fasi di sviluppo di queste voci a partire dalla loro etimologia e dalle testimonianze nel latino pre-classico, fino al loro impiego e significato nei testi classici e tardi.

Peggy Lecaudé, *Quelle synonymie pour lat.* eunuchus *et lat.* spado *?* (pp. 181-198), osserva che i sinonimi *eunuchus* e *spado*, entrambi prestiti greci, hanno diversa etimologia e che, sebbene entrambi si riferiscano a persone castrate e non virili, Marziale e Giovenale sembrano fare differenza tra loro. Inoltre, *spado* appare maggiormente peggiorativo di *eunuchus*.

Lothar Willms, Colonia Agrippina Vulgaris*: linguistic change and cultural integration in Cologne* (pp. 199-216), esplora i cambiamenti linguistici e l'integrazione culturale, in particolare la romanizzazione e la deromanizzazione, riflessi nelle numerose iscrizioni in latino non-standard rinvenute a Colonia e datate dal I sec. a. C. al IX sec. d. C.

Segue il contributo di Moreno Morani, *Lessico del latino cristiano: i casi di* angelus *ed* eleemosyna (pp. 217-226): il compianto studioso analizza le strategie utilizzate dal latino per incrementare il proprio lessico all'epoca della diffusione del Cristianesimo. Nei casi in esame, vengono introdotte nel vocabolario due parole greche, *angelus* ed *eleemosyna*, con un significato diverso, e più specifico, rispetto a quello originale.

Maria Rosaria Petringa, *Due particolarità linguistiche nell'anonimo poema dell'*Heptateuchos (pp. 227-234), indaga con acribia due aggettivi che ricorrono nell'anonimo poema dell'*Heptateuchos* (V sec.), ovvero *procubus*, attestato solo qui, e *plausibilis*, del quale è evidenziata l'evoluzione semantica nel latino tardo. La diffusione dei due termini nel latino medievale mostra che il poema costituì un codice linguistico per gli autori successivi.

La sezione su *Syntax and Pragmatics* è aperta da Máté Ittzés, Melle dulcior*: equative or comparative?* (pp. 235-248), il quale sostiene che l'espressione *melle dulcior*, comparativo di maggioranza sotto l'aspetto morfologico ma solitamente interpretata come comparativo di uguaglianza dal punto di vista semantico-funzionale, in realtà anche a questo riguardo deve essere considerata comparativo di maggioranza.

Joseph Dalbera e Dominique Longrée, *Ablatif absolu, ordre des mots et figement lexical dans les* Métamorphoses *d'Apulée : une étude contrastive à la lumière d'Hyperbase Web Edition* (pp. 249-264), giovandosi dell'analisi quantitativa consentita dall'integrazione delle *Metamorfosi* di Apuleio nella banca dati LASLA, indagano la presenza dell'ablativo assoluto nel romanzo, al fine di individuare, in particolare in modo contrastivo, specificità, valori, funzioni e usi di tale costruzione.

Marina Benedetti, Felicia Logozzo e Liana Tronci, *Ablative absolute in the Vulgate: some remarks on the Gospels* (pp. 265-280), si occupano dell'ablativo assoluto nella traduzione geronimiana dei Vangeli, posta a confronto con l'originale greco e con la *Vetus Latina*: gli ablativi assoluti che traducono participi congiunti greci contribuiscono allo sviluppo della trama, quelli che corrispondono a genitivi assoluti offrono solitamente informazioni di sfondo.

Giovanbattista Galdi, *Sugli usi causali e strumentali di* faciente*: un caso di transcategorizzazione incompiuta* (pp. 281-296), presenta tutte le occorrenze note della costruzione con ablativo assoluto *faciente* + testa (pro)nominale, discutendole approfonditamente alla luce dei recenti studi sulla rianalisi dei participi come preposizioni: *faciente* ha subito uno spostamento categoriale nella classe delle preposizioni causali/strumentali, ma questo processo è rimasto incompiuto.

Paolo Greco e Simona Valente, *Proprietà interfrastiche e struttura argomentale in frasi participiali: testimonianze del VI secolo* (pp. 297-312), esaminano la sintassi del participio in alcuni testi del VI secolo. Le relazioni tra costruzioni participiali e frasi principali mostrano i primi segni della situazione che si riscontra nelle lingue romanze. L'analisi si concentra poi sul numero di elementi presenti nelle frasi participiali e sul loro caso.

Colette Bodelot, Ecquis *en latin classique* (pp. 313-326), si propone di identificare i diversi usi dell'interrogativo *ecqu-* nei testi letterari di età classica (100 a. C. - 14 d. C.): a differenza di quanto avviene nel latino arcaico, in quest'epoca si registra una proliferazione di usi retorici di *ecquis*. Un aspetto indagato in modo particolare è l'uso di *ecquid* come avverbio.

Laurent Moonens, *Les quantifieurs* tot/tantus *et leurs corrélatifs en latin tardif* (pp. 327-340), si propone di indagare, in un *corpus* di testi che vanno dal III al VI secolo d. C., alcuni aspetti dell'evoluzione nel latino tardo dei quantificatori *quot*, *quantus* e dei loro correlativi.

Anna Orlandini e Paolo Poccetti, *À propos de* denique/donique *et de la constellation des adverbes connexes à* dum (pp. 341-364), si concentrano su *denique* e *donique / donec*. Queste particelle indicavano in origine un limite in senso spaziale o temporale; in seguito, da un punto di vista pragmatico, hanno sviluppato la funzione di marcatori del discorso, con riflessi anche nelle lingue romanze.

Roland Hoffmann, *Support verb constructions denoting human feelings, perception, and cognition in Cicero and Seneca the Younger* (pp. 365-378), esamina, nelle opere filosofiche di Cicerone e di Seneca, le costruzioni a verbo supporto relative a sentimenti umani, stati mentali e attività

mentali, con particolare interesse per la costruzione morfosintattica, l'ordine dei termini, la loro valenza e funzione.

Cristina Tur Altarriba, Odium habere, timorem facere, laetitia exsultare*: algunas consideraciones sobre colocaciones, metáforas y sentimientos en latín* (pp. 379-392), si propone di fornire una panoramica, dal II secolo a. C. al II secolo d. C., riguardo alle costruzioni a verbo supporto con sostantivi di sentimento, soffermandosi specialmente sui diversi tipi sintattici e sul ruolo delle metafore cognitive nella selezione dei verbi.

Adriana Manfredini, *Predicados epistémicos en latín: el caso de* pro certo *en combinación con* habere *y otros verba* dicendi/sentiendi (pp. 393-406), analizza, con un approccio sintattico e semantico, le occorrenze di *pro certo* in combinazione con *habere* e le confronta con quelle in cui la stessa locuzione compare insieme a *verba sentiendi* e *dicendi*.

Petr Hrach, *Semantic frames of Latin stative verbs with the suffix* -ē- (pp. 407-416), si propone di applicare la semantica dei *frame* all'analisi di un gruppo di verbi morfologicamente marcati, ovvero i verbi stativi che presentano il suffisso *-ē-*, per rilevare se essi hanno caratteristiche comuni, o eventualmente per classificarli in sottogruppi.

Esperanza Torrego Salcedo, *Alternancias de marco predicativo: dativo* / inter + *ac.* (pp. 417-430), rivolge la propria attenzione al diverso valore semantico assunto rispettivamente dal dativo e da *inter* + accusativo in dipendenza dai predicati impersonali *constat* e *convenit*.

Michèle Fruyt, *Relative et corrélation en latin : description et évolution* (pp. 431-460), propone una nuova classificazione delle proposizioni relative, che integra quelle che mostrano il fenomeno morfosintattico della correlazione. Per mettere in luce l'evoluzione diacronica, confronta la prosa informale del *De agri cultura* di Catone, delle *Naturales quaestiones* di Seneca e dei *Sermones* di Agostino.

Anna Pompei, *On similarities and differences between indirect interrogative clauses and relative clauses* (pp. 461-476), si occupa dei casi di sovrapposizione tra proposizioni interrogative indirette e proposizioni relative, soffermandosi in particolare sui fattori coinvolti nella creazione dell'ambiguità, quali l'omofonia dei pronomi, il valore semantico dei verbi reggenti, il modo verbale.

Martin Taillade, *De la comparaison à la concession. Histoire et usage du diptyque* ut… ita *(*/sic/item*)… de Plaute à Tite-Live* (pp. 477-492), si propone di descrivere in senso diacronico, dai poeti comici a Tito Livio, l'evoluzione semantica della correlazione *ut… ita…*, dal valore comparativo a quello concessivo.

José Mario Botelho, *Un enfoque sintáctico-estilístico sobre la colocación de los constituyentes de grupos nominales en las odas horacianas* (pp. 493-504), indaga il comportamento sintattico-stilistico dei costituenti dei gruppi nominali nel primo libro dei *Carmina* di Orazio, mettendo in luce che la rottura dell'ordine naturale può essere stata richiesta dalla metrica o da una particolare intenzione espressiva del poeta.

Concepción Cabrillana, *Constituent order in constructions with Praedicativum in Latin* (pp. 505-518), si propone di verificare e approfondire la proposta di distinguere il complemento del soggetto dal predicativo tramite il riconoscimento di un diverso ordine dei costituenti nelle due strutture; tenta inoltre di illustrare le cause principali delle tendenze osservate.

Renato Oniga, *A new perspective on Latin word order: the role of phonology* (pp. 519-530), approfondisce con attenzione la ricerca sul ruolo del suono e del ritmo nella composizione della frase, ricavando nuove prove dalla struttura della frase preposizionale, dal fenomeno dell'allitterazione e dal rapporto tra ordine delle parole e clausole prosodiche in Cicerone.

Vincenzo Ortoleva, *Veg.* mil. *3, 9, 3:* vel certe *o* certe vel*?* (pp. 531-536), esamina con perizia filologica il testo dell'*Epitoma rei militaris* di Vegezio, soffermandosi in particolare sul nesso *certe vel.* Grazie al confronto con altri passi di autori tardoantichi, dimostra che l'espressione significa 'o almeno' e che, diversamente dal parere del più recente editore, il passo in esame non richiede alcuna emendazione testuale.

Sándor Kiss, *Condensation, explicitation et synonymie en syntaxe latine* (pp. 537-546), traendo esempi dal latino classico e tardo, nonché dalle opere dei grammatici antichi, indaga la sinonimia sintattica, consistente nella possibilità, per il parlante, di esprimere lo stesso significato sia in modo sintetico sia con un'espressione dalla struttura interna più articolata.

Wim Berkelmans, *Computer generated syntactic annotations* (pp. 547-558), mostra l'utilità delle tecnologie di elaborazione del linguaggio naturale (*Natural Language Processing*) per la selezione, in un *corpus*, di frasi rilevanti, usando come criterio caratteristiche morfologiche e sintattiche delle parole. Ciò consente ai ricercatori di compiere ricerche più rapide e accurate all'interno di *corpora* più ampi.

Herbert Lange, *An open-source computational Latin Grammar: overview and evaluation* (pp. 559-578), presenta una grammatica computazionale *open source* e descrive i metodi utilizzati per valutarne qualità e

copertura. I *corpora* utilizzati sono il *De bello Gallico* di Cesare e la collezione completa di testi latini inclusi nella *treebank* PROIEL.

Ernst Heilig, *Percepciones del texto teatral en el* Heautontimorumenos *de Terencio. Una contribución al análisis hermenéutico* (pp. 579-590), si occupa delle procedure di comprensione ermeneutica dei testi teatrali latini, con specifico riferimento all'*Heautontimorumenos* di Terenzio, concentrandosi in particolare sulla distinzione di monologhi e dialoghi.

Jesús de la Villa Polo, *Relative time, subordination and pragmatics in Latin* (pp. 591-604), indaga le ragioni per cui una frase subordinata che esprime fatti cronologicamente posteriori a quelli della sua proposizione principale può tuttavia essere collocata prima di quest'ultima. Secondo l'autore tale costruzione è motivata da ragioni pragmatiche.

Łukasz Berger, *Positioning and functions of nominal address in Roman comedy* (pp. 605-620), studia, con i metodi dell'analisi conversazionale, gli indirizzi nominali nell'interazione verbale delle commedie di Plauto e di Terenzio, giungendo alla conclusione che l'indirizzo nominale funziona a tre livelli diversi: dialogico, interpersonale e testuale.

La prima parte della miscellanea è conclusa da Frédérique Fleck, *Apostrophe et construction de la relation interpersonnelle : l'adresse par un nom propre dans l'*Héautontimorouménos *de Térence* (pp. 621-638), la quale si occupa dei vocativi costituiti da nomi propri: essi rinforzano la posizione del parlante e nell'*Heautontimoroumenos* la loro alta frequenza nella parte di un personaggio è un segno della sua bassa posizione.

La seconda parte della raccolta, *Communicative anchoring in Latin*, presenta gli interventi dell'omonimo *workshop* tenutosi nel contesto del Colloquio. Gli articoli ivi raccolti trattano aspetti dell''ancoraggio comunicativo' e della gestione del 'terreno comune' in latino. Si aggiungono, come dichiarato nella prefazione (p. 9) dal curatore del volume, altri contributi analoghi per metodo o argomento.

Funge da introduzione a questa sezione il lavoro di Caroline Kroon, *Communicative anchoring in Latin. Devices and strategies for common ground management* (pp. 641-660). Dopo aver introdotto il concetto di 'terreno comune' discutendo e applicando la teoria di H. Clark, la studiosa si rivolge specificamente al latino con esempi dalle lettere di Cicerone ad Attico e da Livio.

Chiara Fedriani e Rodrigo Verano, *Common ground and politeness in Latin and Greek philosophical dialogue* (pp. 661-674), indagano l'intersezione tra terreno comune e cortesia nei dialoghi filosofici di Platone e Cicerone, analizzando le strategie linguistiche finalizzate a ridurre la mi-

naccia alla faccia negativa dell'interlocutore quando si parla di lui o al posto di lui.

Lidewij van Gils, *Communicative anchoring in Cicero's letters* (pp. 675-688), esplora il modo in cui il parlante/scrittore ancora il proprio messaggio al terreno comune di volta in volta presupposto con il destinatario, basandosi su tre epistole ciceroniane (*Att.* 6,6; *fam.* 2,15 e 3,12) scritte lo stesso giorno e sul medesimo argomento a tre diversi destinatari.

Federica Iurescia, *Common ground management in Roman tragic dialogues* (pp. 689-702), intende studiare la gestione del terreno comune nei dialoghi della tragedia latina, concentrandosi in particolare su quelli in cui i parlanti non riescono a comprendersi, con l'obiettivo di approfondire il ruolo del terreno comune nel fallimento della comunicazione.

Renata Raccanelli, *Comic strategies for communicative anchoring in Plautus: kinship terms of address in* anagnorisis *scenes* (pp. 703-716), applicando le metodologie della pragmatica della comunicazione e dell'antropologia a scene di riconoscimento tratte dalle commedie plautine, indaga attentamente la possibile identificazione di specifiche strategie comiche utilizzate come dispositivi di ancoraggio al terreno comune.

Rodie Risselada, *How to anchor reactions: interactional common ground, preference structure and (im)politeness in Roman comedy* (pp. 717-732), mostra che nozioni acquisite dall'analisi conversazionale nella ricerca sulle lingue naturali moderne possono essere applicate anche alle strutture interattive dei dialoghi letterari della commedia latina.

Luis Unceta Gómez, *Common ground and positive politeness strategies in Plautus's comedies* (pp. 733-746), esplora le strategie di cortesia positiva basate sulla gestione del terreno comune nelle commedie di Plauto, con particolare attenzione ai personaggi e alle relazioni sociali coinvolte, nonché alla specializzazione della forma verbale *scis* come marcatore del terreno comune tipico delle strategie di cortesia positiva.

Manfred Kienpointner, *Talking about freedom: the meaning of Latin* libertas *and the corresponding lexical items in some (non-) Indo-European languages* (pp. 747-764), si propone di analizzare, dal punto di vista semantico, il sostantivo *libertas* e altri elementi lessicali che, in diverse lingue indoeuropee, ma anche in turco, esprimono il concetto di 'libertà'.

Merlijn Breunesse, *(Inter)subjectification and the Latin demonstratives: a corpus study* (pp. 765-782), prende in esame, in un *corpus* costituito da testi teatrali, le differenze significative tra i dimostrativi situazionali e quelli di riconoscimento rilevabili in diversi ambiti: posizione nella frase nominale, elisione, costituenti modificatori aggiuntivi, particella *-ce*.

Marie-Dominique Joffre, *Valeur et emplois de* hic *et* ille *dans les parties narratives des historiens César, Tite-Live, Tacite et Suétone* (pp. 783-796), indaga la frequenza e gli usi dei deittici *hic* e *ille* nella narrazione storica. A parte Tacito, il dimostrativo *ille* è usato raramente. A sua volta *hic* è usato per ancorare un concetto nel tempo dei fatti narrati ed enfatizza la coerenza del discorso narrativo.

Chiara Zanchi, *Old Latin demonstratives as markers of attitudes and engagement* (pp. 797-812), valorizzando le categorie di intersoggettività e di *engagement*, studia contesti in cui, in tre commedie plautine (*Amphitruo*, *Miles gloriosus* e *Pseudolus*), i dimostrativi *hic*, *iste* e *ille* esprimono gli atteggiamenti e/o l'*engagement* degli interlocutori.

Silvia Pieroni, *Demonstratives (especially* iste *and* ipse*) in Valerius Maximus's* Facta et dicta memorabilia (pp. 813-826), analizza l'uso dei dimostrativi, in particolare *iste* e *ipse*, nei *Facta et dicta memorabilia* di Valerio Massimo, opera in cui si registrano importanti testimonianze dell'evoluzione che il sistema dei dimostrativi ha conosciuto in diacronia, fino agli esiti nelle lingue romanze.

Josine Schrickx, *Latin particles and common ground* (pp. 827-836), si propone di definire quali particelle latine siano rilevanti nella gestione del terreno comune e quale sia il loro ruolo, concentrandosi con cura sui marcatori del discorso e sulle particelle modali, al fine di meglio comprendere il funzionamento dell'ancoraggio delle informazioni al terreno comune.

Margherita Fantoli, *Common ground management and causal clauses in Latin scientific texts* (pp. 837-850), analizza le causali introdotte da *quod*, *quia* e *quoniam* in testi astronomici di Vitruvio, Seneca e Plinio il Vecchio, confermando la differenza di funzione tra le tre congiunzioni, nonché esaminando i diversi usi della causalità da parte degli autori citati nel quadro più ampio del loro approccio alla materia trattata.

Lieven Danckaert e Chiara Gianollo, *Towards a unified account of* quidem *and* ne … quidem (pp. 851-870), propongono che il significato dell'espressione *ne ... quidem* derivi per composizione da quello delle sue parti, riconsiderando però alcuni usi finora non spiegati di *quidem* positivo. A sua volta, ciò fa emergere un'importante correlazione diacronica tra alcuni usi positivi e quelli negativi.

Eduard Meusel, *Does it really always have to be all-new? The pragmatics of Latin* repente *as a discourse marker* (pp. 871-884), si propone di far luce su quali siano le caratteristiche pragmatiche di *repente* e quale sia il loro contributo al discorso, sostenendo che *repente* non trasmette principalmente la nozione di imprevisto, ma quella di rilievo e focalizzazione.

In conclusione, il volume offre un ampio e assai interessante campionario delle ricerche contemporanee sulla lingua latina, con la loro varietà tematica e metodologica.

SALVATORE CAMMISULI
salvatore.cammisuli@unict.it

Estudios sobre Galeno latino y sus fuentes, edición a cargo de María Teresa Santamaría Hernández (Escuela de Traductores de Toledo 18), Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2021, pp. 396, ISBN cartaceo 978-84-9044-466-5, ISBN digitale 978-84-9044-467-2.

Il volume presenta gli atti del XIV Convegno internazionale sui testi di medicina latini antichi, incentrato su Galenus Latinus*: asimilación, traducción y cambio en el progreso de la medicina europea* e tenutosi presso la Facultad de Humanidades de Albacete dall'8 al 10 giugno 2021, con il sostegno della Escuela de Traductores de Toledo.

Nell'essenziale presentazione (pp. 11-12), la curatrice della raccolta, María Teresa Santamaría Hernández, inquadra i lavori del Convegno nell'attuale contesto degli studi critici su Galeno e precisa che l'ambito cronologico degli studi pubblicati si estende dall'antichità all'epoca moderna, includendo altresì aspetti dottrinali e formali, antecedenti e fonti dirette, influsso e sopravvivenza, critica e trasmissione testuale e, naturalmente, le traduzioni.

La curatrice contribuisce al volume altresì con un apprezzabile studio su *Humores y catárticos en la medicina altomedieval: tradición oribasiana en el* De augmento humorum *pseudohipocrático* (pp. 13-26), nel quale si occupa del *De augmento humorum* pseudoippocratico e del *De catharticis* pseudogalenico, due testi spesso tramandati congiuntamente. In particolare il *De augmento humorum*, trasmesso da manoscritti datati dal IX al XIV secolo, espone le ragioni dell'aumento degli umori nel corpo umano e i rimedi dietetici finalizzati a ripristinarne l'equilibrio. La studiosa individua una delle fonti dell'opera nella *Synopsis* di Oribasio, con la quale si riscontrano coincidenze formali e concettuali.

Sergio Sconocchia, *Traduzioni in latino da Galeno che riprende Scribonio* (pp. 27-40), si occupa delle traduzioni latine delle opere *De compositione medicamentorum secundum locos*, *De compositione medicamentorum per genera* e *De antidotis*, in particolare dei passi in cui Galeno riprende Scribonio Largo. Operando un raffronto testuale dell'originale greco, delle traduzioni latine e delle *Compositiones* di Scribonio, lo studioso osserva che in nessuno dei passi citati da Galeno il testo è sostanzialmente diverso da quello delle *Compositiones* a noi tràdito. Ipotizza inoltre che Scribonio abbia scritto originariamente in greco e che in seguito abbia egli stesso tradotto in latino la propria opera.

Maria Rosaria Petringa, *Il vocabolario della medicina in Agostino* (pp. 41-58), si sofferma con rigore critico sull'impiego del lessico tecnico-medico dell'anatomia e della fisiologia nei testi di Agostino, non solo con

«Commentaria Classica» 9, 2022, 223-228. ISSN 2283-5652 ISBN 9788894543131

finalità storico-mediche, ma anche con il duplice intento esegetico e critico-letterario di stimare l'importanza della medicina nell'opera agostiniana e di valutare la ricezione dei termini e dei concetti medici in un autore non tecnico. Dallo studio dei testi emerge che l'Ipponate, pur non essendo uno specialista, mostra ampie conoscenze mediche, utilizza il lessico tecnico in maniera corretta, non cita quasi mai le sue fonti mediche, mostrando del resto le conoscenze mediche essenziali di qualunque uomo colto della sua epoca.

Domenico Pellegrino, *I* marginalia *al* De elementis *nel ms. Avranches 232: uno sguardo d'insieme* (pp. 59-74), studia il ricco apparato di annotazioni presente nel cod. Avranches, Bibliothèque Municipale «Edouard Le Héricher» 232 (fine XII sec.), uno degli otto manoscritti che tramandano la versione latina del *De elementis ex Hippocratis sententia* realizzata da Burgundio da Pisa nel XII secolo. Sono presenti note marginali di carattere parafrastico, esegetico, etimologico. Si mostra poi l'origine latina e non greca delle note, le quali in età molto alta furono verosimilmente aggiunte a quelle che lo stesso traduttore aveva apposto alla propria versione. Si ipotizza, infine, che la loro origine vada collocata nell'Italia meridionale.

Alessandra Scimone, *Le traduzioni* de pulsibus *nella trasmissione universitaria del Galeno latino* (pp. 75-103), passa in rassegna le testimonianze accademiche e i manoscritti che provano la circolazione in ambito universitario, nella seconda metà del XIII secolo, delle versioni latine delle opere di Galeno sul polso, ovvero delle traduzioni dal greco di Burgundio da Pisa (*De pulsibus ad tirones*, *De differentiis pulsuum* 1, *De causis pulsuum* 3-4 e una *Synopsis pulsuum* non galenica) e di quelle dall'arabo di Marco da Toledo (*De pulsibus ad tirones* e *De usu pulsuum*).

Mireille Ausécache, *Présence de Galien dans l'oeuvre de Gilles de Corbeil (XII^e^ siècle)* (pp. 105-124), indaga la presenza delle dottrine di Galeno nell'opera del medico francese Gilles de Corbeil (XII secolo). Quest'ultimo apprese la medicina a Salerno da illustri maestri che insegnavano le dottrine di Ippocrate e di Galeno servendosi dei testi all'epoca disponibili. Passi della cosiddetta *Tegni* dedicati alle 'membra principali' furono da lui adoperati per redigere, nel suo *De pulsibus*, un commento sulle virtù legate a ciascuno di essi. Un riferimento al *De locis affectis* di Galeno gli servì poi, nel *De virtutibus et laudibus compositorum medicaminum*, per risolvere un caso clinico.

Paola Radici Colace, De theriaca ad Pamphilianum *tradotto da Niccolò da Reggio:* De tiriaca ad Pamphilum (pp. 125-139), presenta alcuni lavori preparatori dell'edizione critica della traduzione latina, compiuta da Niccolò da Reggio nel XIV secolo, dell'opera pseudogalenica *De theriaca ad*

Pamphilianum. La traduzione è conservata in due testimoni, i codd. *M* = Cesena, Biblioteca Malatestiana, S. XXVII.4 (datato 17 aprile 1392), e *P* = Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Pal. lat. 1211 (XIV sec.); l'unica edizione disponibile apparve a Venezia nel 1490 a cura di Diomede Bonardo. Attraverso una selezione di *specimina* la studiosa confronta la traduzione e l'originale greco, e altresì i due testimoni manoscritti con l'edizione di Bonardo.

Dana Zaben, *En torno a las fuentes árabes del libro I del* De simplicium medicamentorum facultatibus *de Galeno y su pervivencia en las versiones latinas de Gerardo de Cremona: estudio lexicológico y técnica de traducción* (pp. 141-161), indaga le tecniche di traduzione adoperate da Ḥunayn ibn Isḥāq (IX secolo) nella versione araba del primo libro del *De simplicium medicamentorum facultatibus* di Galeno e i rapporti di quest'ultima con le versioni latine bassomedievali attribuite a Gherardo di Cremona (XII secolo). La studiosa evidenzia la fedeltà di Gherardo da Cremona allo stile di traduzione di Ḥunayn ibn Isḥāq.

Sara Solá Portillo, *El aceite en la traducción árabe de los simples de Galeno* (pp. 163-181), si occupa del capitolo sull'olio nel sesto libro del *De simplicium medicamentorum facultatibus* di Galeno, confrontando le due versioni arabe del medesimo capitolo giunte fino a noi, offerte rispettivamente da al-Biṭrīq e da Ḥunayn ibn Isḥāq. Nello studio vengono altresì messe in rilievo le modifiche che il testo ha subito in due successive riduzioni e in parte della tradizione andalusa. Obiettivo della studiosa è fornire dati sulle tecniche utilizzate da questi traduttori arabi e sulle caratteristiche dell'olio considerate rilevanti nelle opere successive. Inoltre, non viene trascurato il legame delle versioni arabe con la resa in latino di Gherardo da Cremona.

Antonio Sánchez González, Galenus capitulatus. *Disposición y percepción del texto en la tradición latina del* De simplicium medicamentorum facultatibus *de Galeno* (pp. 183-197), rileva la necessità di prestare particolare attenzione agli aspetti materiali dei manoscritti, come l'impaginazione e l'eventuale discorso iconografico, nonché agli apparati paratestuali, al fine di meglio comprendere le abitudini di lettura e i processi di studio e consultazione dei testi di medicina in epoca bassomedievale. A tale proposito lo studioso offre un quadro teorico e una sua applicazione pratica, consistente nell'analisi del cod. Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Urb. lat. 248, ff. 35r-70r, che tramanda la versione latina di Niccolò da Reggio del trattato galenico *De simplicium medicamentorum facultatibus*.

Marina Díaz Marcos, *La técnica traductora de Gerardo de Cremona en sus versiones médicas. Una propuesta a partir del* De simplicium medicamentorum facultatibus (pp. 199-216), propone una definizione del metodo traduttivo impiegato da Gherardo da Cremona nelle versioni di trattati di medicina, basandosi sull'analisi della sua resa latina del *De simplicium medicamentorum facultatibus* di Galeno. La studiosa mette in luce le difficoltà dell'opera di Gherardo, che risiedono non solo negli arabismi e nel lessico medico utilizzato, ma anche nella fedeltà alla sintassi del testo arabo, da lui tradotto *ad verbum*.

Joaquín Pascual Barea, *Galeno y otras fuentes de la* Ianua vitae (ca. 1525) *de Álvaro de Castro* (pp. 217-228), offre un attento studio sulle citazioni di Galeno contenute in una serie di articoli sugli alimenti appartenenti alla *Ianua vitae*, un trattato inedito di medicina, scritto in forma di dizionario ordinato alfabeticamente, del medico toledano di origine ebraica Álvaro de Castro (1465/1470-1544). Lo studioso rileva che Galeno è probabilmente l'autore più frequentemente menzionato in questo trattato e che egli costituisce la principale autorità sia per Castro sia per i numerosi altri autori da quest'ultimo citati nel trattato.

Rocío Martínez Prieto, *Tres citas problemáticas a Galeno en el* Antidotarium *de Álvaro de Castro: colación de fragmentos y establecimiento de fuentes* (pp. 229-244), si occupa del processo di composizione dell'*Antidotarium* di Álvaro de Castro, soffermandosi in particolare su tre problematiche citazioni di Galeno. Secondo la studiosa, Álvaro de Castro avrebbe utilizzato opere di carattere compilativo che, nel Medioevo, costituivano un accesso alla medicina galenica alternativa alla consultazione diretta delle fonti. Tuttavia, non si può escludere che il medico toledano avesse a disposizione traduzioni latine di Galeno oggi andate perdute.

María Jesús Pérez Ibáñez e José Ignacio Blanco Pérez, *Antonio Luis, asimilación y traducción de Galeno en el siglo XVI* (pp. 245-272), si occupano del medico portoghese Antonio Luis († 1565 ca.), che a metà del XVI secolo commentò e tradusse in latino diversi testi galenici, contribuendo alla creazione del cosiddetto *Galenus Latinus*. Alla conoscenza di Galeno egli diede un ulteriore apporto con i suoi commenti, nei quali include frammenti di proprie traduzioni dell'autore greco e che, al di là del previsto contenuto medico, si estendono al campo della filosofia, come avviene, ad esempio, a proposito dell'opera *An animal sit quod in utero continetur*, in cui Galeno riflette sulla presenza dell'anima nel feto.

Miguel Ángel González Manjarrés, *Belerofonte el melancólico: unos versos de Homero en la tradición latina del* Problema *30.1 de Pseudo-Aristóteles y la* Introductio *de Pseudo-Galeno* (pp. 273-306), offre una pa-

noramica della fortuna del passo di Hom. *Il.* 6,200-202, in cui Bellerofonte, dopo la caduta in disgrazia, viene descritto solitario e triste. Tali versi furono ripresi dallo Pseudo-Aristotele, da Cicerone e da Ausonio, nonché nell'*Introductio sive medicus* dello Pseudo-Galeno, nel contesto della descrizione della malinconia. Nell'Occidente medioevale questi versi hanno ampia diffusione, per vie a volte indipendenti, a volte convergenti. Infine, si analizzano le testimonianze di Filippo Melantone e Amato Lusitano.

Victoria Recio Muñoz e Ana I. Martín Ferreira, *"Galeno en el espejo" (Galeno en las* Centurias *de Amato Lusitano)* (pp. 307-333), mettono in evidenza l'ammirazione per Galeno e per la sua opera espressa dal medico Amato Lusitano (1511-1568) nelle proprie *Curationum medicinalium Centuriae*. Galeno è una delle sue fonti principali, sovente richiamato in citazioni esplicite o allusioni più velate, nonché un punto di riferimento sia per l'esperienza clinica sia per l'attività didattica, sebbene l'emulazione di Galeno da parte del medico portoghese risulti non priva di contraddizioni.

Justo P. Hernández González, *El fragmento de* De Motu Musculorum *(K. IV, 448-449): un ejemplo de la asimilación de la autoridad de Galeno que causará un retraso en la medicina de la Edad Moderna* (pp. 335-350), prende in esame l'opinione di nove importanti medici di età moderna circa il movimento della respirazione. Essi risultano dipendenti dal *De motu musculorum* di Galeno, secondo il quale il movimento della respirazione è volontario e libero, giacché uno schiavo straniero si è suicidato trattenendo il respiro. Lo studioso sottolinea la rilevanza del testo di Galeno, che rimane attuale almeno fino al 1828, ritardando il progresso della medicina durante l'età moderna.

María Luisa de la Cámara García, *La nueva medicina en el marco de la filosofía aristotélica: nota crítica sobre el connato en la* Carta filosófica médico-chymica *(1687)* (pp. 351-377), indaga la centrale rilevanza della nozione di *connato* nella descrizione della natura umana offerta dal medico spagnolo Juan de Cabriada nella sua *Carta filosófica médico-chymica* del 1687. Cabriada intende il *connato*, corrispondente al concetto aristotelico di *appetitus*, come istinto di conservazione dell'uomo e come potere di resistenza che dispone le facoltà del corpo.

Seguono l'indice dei nomi di persona (pp. 379-385), curato da Rocío Martínez Prieto e Dana Zaben, e quello dei manoscritti (pp. 387-392), realizzato da Marina Díaz Marcos.

In conclusione, il volume presenta un ampio e variegato ventaglio di studi sulla lingua, la trasmissione testuale, la ricezione e la fortuna del Galeno latino, non esclusa l'indagine sulle intermediazioni siriache e arabe,

offrendo un valido contributo in vista di un'auspicabile edizione critica e traduzione in lingua moderna dell'intero *corpus*.

MARIAROSARIA VILLAREALE
mariarosaria.villareale@virgilio.it

CRONACHE

Università di Napoli "Federico II", Dipartimento di Studi Umanistici, Sala dei Cataloghi Lignei, 15 marzo 2022: presentazione del volume *Templa serena. Studi in onore di Enrico Flores*, a cura di Mariantonietta Paladini, Federico II University Press, Napoli 2021, pp. 432, ISBN 9788868871017.

* * *

Introduzione

L'idea di mettere insieme questo libro è nata nel dicembre del 2019, per fare un regalo a Enrico Flores, maestro e collega di molti, non per tributare un ricordo *post-mortem*. Enrico era un uomo di quelli che rifuggono gli atti formali e le celebrazioni in pompa magna, e in procinto di andare in pensione non ne aveva fatto mistero. Piuttosto aveva scelto di tenere per l'università una *lectio magistralis*, e la impartì nel mese di dicembre 2011 quando, in una aula Piovani piena, aveva parlato della poesia latino-arcaica, in quel momento suo principale oggetto di studio.

Col passare del tempo e con la percezione del vuoto lasciato, parve chiaro forse anche a lui, oltre che a chi ha incoraggiato o messo insieme questo volume, che l'atto formale può essere sostanziato da sentimenti sinceri. Concesse l'autorizzazione a recuperare il non fatto forse non senza un certo compiacimento, ma già da tempo nel suo sguardo non c'era quel sorriso gaio, sincero, che a volte sapeva elargire ai suoi amici più fortunati.

Furono presto scelti editore e tipologia di lavoro: una raccolta dei contributi volontari dei colleghi, idea che per una volta sembrò appagare il suo bisogno non di riconoscimenti del suo valore di studioso, ma di doni fatti alla sua persona. Da principio le varie fasi di composizione furono da lui seguite: allungò la iniziale lista di possibili partecipanti; si aggiornava su quanti aderivano all'iniziativa e quanti consegnavano; volle leggere solo i primi tre articoli pervenuti. Ma, dopo la lunga gestazione del volume, durata un anno in più del previsto, la sua pubblicazione è giunta troppo tardi per essere letta dal destinatario nella sua interezza.

Resta il conforto di avergli dato prove sicure di quel che egli cercava alla fine della vita. Resta l'impegno di quanti, nei tempi difficili del covid, hanno scelto di esserci, provenendo dalle fila della filologia classica, della letteratura greca e di quella latina, compresa quella medioevale e umanistica, della papirologia, della storia della letteratura italiana. Mancano di

«Commentaria Classica» 9, 2022, 231-250. ISSN 2283-5652 ISBN 9788894543131

certo tra questi molti altri contributi che avrebbero voluto o dovuto esserci, essendo lontani gli anni dell'insegnamento all'Università della Calabria, a Salerno, e perfino all'Università Orientale di Napoli. Perciò questo volume può apparire come un'opera incompleta se lo si intende come il quadro dei legami accademici di Enrico Flores. Non lo è come realizzazione di un desiderio: quello di celebrare un uomo che, al di là di accordi o disaccordi trovati nel corso della difficile vita accademica, di amicizie o perfino estraneità che sapeva mantenere suo malgrado, nella consapevolezza di tutti ha fatto della ricerca e dello studio il centro assoluto della sua esistenza. Basta dire che dopo il pensionamento, lo studioso si affannò a pubblicare quelli, tra i suoi lavori, che erano in uno stato avanzato di elaborazione. Perfino negli ultimi mesi di vita confidava di meditare su altro, forse su quanto aveva raccolto nell'amata Zentralbibliothek di Zurigo nel corso dell'ultimo viaggio fatto con la moglie nel 2019. Purtroppo non si è mai saputo di cosa si trattasse perché ormai i suoi silenzi superavano i suoi discorsi.

Chi lo ha conosciuto sa bene che il suo stile di vita ha prodotto una specie di confinamento in una torre d'avorio, nella quale amava rinchiudersi con rare eccezioni. Eppure, chiuso in quella torre, l'uomo Enrico non appariva immune da una esistenziale sofferenza. Questa sofferenza si traduceva spesso nello sguardo cupo, nel folto sopracciglio aggrottato, nella fronte corrugata e in modi a volte poco accoglienti. In quei casi era fin troppo facile fraintendere ed etichettare come snobismo un atteggiamento che sembrava caratteriale. Con gli anni credo si possa dire che si trattava per lo più di uno stato d'animo, quello di un uomo che non cessava mai di riflettere su qualcosa, di farsi domande e darsi risposte provvisorie. A proposito di queste non è possibile non pensare alla politica, oggetto privilegiato delle sue elucubrazioni, quella politica entratagli nel sangue nel '68 e mai, in fondo, scivolata via dalla sua memoria e dalla sua interpretazione della realtà: nel corso degli anni molto spesso i suoi numerosi discorsi erano risuonati come l'ultimo rantolo di un leone ruggente.

Dal banco degli allievi, però, appariva più chiaro che la delusione riguardasse anche il suo mondo, non tanto e non solo quello accademico, ma quello scientifico, a cui apparteneva ormai anima e corpo. I motivi vanno ben oltre quel che ciascuno, che vi sia addentro, possa immaginare più facilmente. L'amore per la scienza di Enrico era fatta da due componenti. Da un lato vi era il piacere della ricerca, la gioia dell'insegnamento e del fare 'scuola', una scuola di cui hanno fatto parte i compianti Domenico Tomasco e Giorgio Jackson prematuramente scomparsi. Dall'altra, a

causa della dimensione totalizzante dei suoi studi, ogni suo giorno deve essersi misurato con una insospettabile timidezza, quella di chi è abituato a trascorrere il tempo prevalentemente da solo, chiuso nel suo mondo antico, condizionando, forse perfino ostacolando, molte amicizie, rapporti e incontri della sua vita. Il risultato fu che a volte nei suoi messaggi espliciti o impliciti di maestro e di scienziato, perfino nei suoi approcci metodologici, affioravano alcune 'disarmanti' certezze: 1) di quanto fosse invalicabile il confine posto all'umana conoscenza e di quanto fossero relativi e provvisori i risultati di qualunque indagine ermeneutica; 2) di quanto occorresse la più umana e democratica condivisione dei risultati e il più onesto confronto dei punti di vista per poter dire di aver raggiunto un obiettivo credibile; 3) di quanto bisognasse accantonare partitismi e preconcetti, eventualmente perfino scuole di pensiero per illuminare la strada del sapere.

E allora perché *Templa serena*? Tutti sanno che è un sintagma tratto dal *De rerum natura* di Lucrezio e da quel quadro del II libro in cui il *sapiens* si fa spettatore e guarda agli altri uomini impelagati in guerre e naufragi. Furono scartate altre possibilità tirate in campo, ed è stata sua volontà spogliare buona parte della formula, che al completo recita: *edita doctrina sapientum templa serena* ovvero, almeno secondo una delle interpretazioni, «templi sereni costruiti dalla dottrina dei sapienti». Lo fece accompagnandovi una delle sue smorfie, quelle tipiche che faceva sempre, e alle quali non aggiungeva parole. Sembrava esprimere così un messaggio: non voleva essere ammantato di quell'autorità di cui sempre un allievo ammanta il suo maestro. Così i *templa*, faticosa costruzione del *sapiens*, sono diventati, per chi legge questo volume, solo *serena*.

MARIANTONIETTA PALADINI
mpaladin@unina.it

* * *

Letteratura greca e papirologia

Quando Mariantonietta Paladini mi ha invitato a partecipare alla presentazione di *Templa serena*, ho colto volentieri l'opportunità di accostarmi a questo ricco volume miscellaneo dedicato a Enrico Flores. Fin da sùbito sono rimasto colpito dalle parole commosse che nell'introduzione la curatrice ha dedicato al suo maestro, scomparso appena prima del

completamento dell'opera, e dalla sua scelta di non modificare il sottotitolo del libro: non *Studi in memoria*, ma *Studi in onore*.

Mi occuperò qui dei contributi di letteratura greca e papirologia, che costituiscono la prima sezione del volume. Questi saggi sono distribuiti su due tematiche omogenee: da una parte il dramma attico, sul quale si incentrano gli studi di Ugo Criscuolo, Ferruccio Conti Bizzarro, Maria Rosaria Petringa e Daniela Milo; dall'altra parte l'epicureismo e la papirologia ercolanese, sui quali vertono i lavori di Mario Capasso e Giuliana Leone.

Il contributo di Ugo Criscuolo si intitola *Sui* Persiani *di Eschilo* e mostra in che modo si esplichi e si sviluppi il carattere di 'attualità storica' di questo dramma, che in ciò rappresenta per noi un *unicum* nel *corpus* delle tragedie greche pervenuteci in forma integrale. La lettura offerta da Criscuolo, ricchissima di osservazioni testuali e stilistiche, mette innanzitutto in risalto l'importanza della strategia compositiva adottata da Eschilo nel dare avvio ai *Persiani*, messi in scena nel 472, cioè solo otto anni dopo la vittoriosa battaglia dei Greci a Salamina, che ne costituisce il tema culminante. Le *Fenicie* di Frinico, che avevano trattato i medesimi argomenti nel 476, iniziavano con un prologo informativo affidato a un eunuco, che dava fin da sùbito notizia della sconfitta di Serse a Salamina. Le *Fenicie*, inoltre, si avvalevano di un coro principale costituito da donne fenicie e di un coro secondario formato dai consiglieri della corona persiana. Eschilo, invece, fa cominciare il suo dramma direttamente con la parodo dell'unico coro della tragedia, composto dai consiglieri, il che gli consente di creare un clima di *suspense* e di angosciosa aspettativa, che investe l'intera comunità e che si accresce con il progredire dell'intreccio. Nei *Persiani* la notizia del disastro di Salamina viene comunicata alla Regina e al coro soltanto più avanti da un Nunzio, che ne è stato testimone oculare, e alla fine la sconfitta subìta si incarna con grande efficacia nella figura dello stesso Serse, che arriva sulla scena e diventa la prova vivente del crollo delle pretese imperialistiche dei Persiani.

Criscuolo mette opportunamente in rilievo il fatto che Eschilo stesso, in qualità di combattente, aveva fatto esperienza in prima persona delle esaltanti vittorie dei Greci a Maratona e a Salamina. Questo significa che, quando il Nunzio descrive nel dettaglio la dinamica dello scontro di Salamina e l'eroica vittoria dei Greci, Eschilo intende lanciare un'accorata esortazione alla concordia fra le *poleis* greche, prime di tutte Atene e Sparta, concordia che era stata il presupposto imprescindibile per la vittoria riportata sui Persiani. Ma è altrettanto significativo – osserva Criscuolo – che nella presentazione dello spettro di Dario, raffigurato come re

buono e ‘moderato’, Eschilo abbia saputo distaccarsi dai suoi ricordi della battaglia di Maratona, combattuta dai Greci proprio contro l’esercito di Dario (nel corso della quale, fra l’altro, Eschilo aveva perduto suo fratello Cinegiro), per mettere in scena una potente figura antitetica rispetto a quella del tracotante figlio Serse.

Il saggio di Ferruccio Conti Bizzarro, intitolato *Alcesti ‘la moglie perfetta’*, prende le mosse dall’esaltazione di Alcesti come sposa eccellente nell’omonima tragedia euripidea e segue le tracce di questo motivo nelle letterature classiche. A partire dal celebre passo del *Simposio* di Platone, nel quale Fedro loda Alcesti per avere saputo morire al posto del suo amato, vengono passati in rassegna i brani di numerosi autori greci e latini, quali Ovidio, Marziale, Giovenale e il Filostrato autore dell’*Eroico.* Non sorprende trovare Alcesti lodata nell’operetta *Mulierum virtutes* di Plutarco. È invece più curioso vederla menzionata, insieme a Evadne, da Eliano nella *Natura animalium*: qui l’estrema dedizione delle due eroine ai mariti è evocata come corrispettivo mitico del comportamento delle femmine di un pesce, il merlo marino, le quali, quando il maschio non fa più ritorno nella tana, si avventurano disperate all’esterno e così vengono catturate. Alcesti trovò il suo spazio anche nella letteratura cristiana, come dimostra un passo degli *Stromata* di Clemente Alessandrino che annovera fra le donne illustri non solo Giuditta e Susanna, ma anche Anticlea e appunto Alcesti. La figura di Alcesti venne naturalmente fatta propria anche dai paremiografi, sicché fra i proverbi raccolti dal bizantino Michele Apostolio ce ne sono ben due incentrati su di lei, cioè Ἀλκήστιδος ἀνδρεία e Ἀλκήστιδος ἀναβίωσις, applicati rispettivamente a chi dà prova di forza e agli eventi impossibili e incredibili.

Il teatro di Euripide è al centro del contributo di Daniela Milo, intitolato *Euripide e Eros. A proposito di fr. 897 Kn.* Si tratta di un frammento anapestico euripideo di incerta collocazione, attribuito dagli studiosi per lo più all’*Ippolito velato* e talvolta all’*Andromeda*, dal quale si ricava una visione sostanzialmente positiva del dio Eros, definito παίδευμα … σοφίας ἐρατῆς e ὁ δαίμων θνητοῖς πάντων ἥδιστος. L’autrice fa opportunamente notare che qui il termine παίδευμα, in linea con altri sostantivi neutri in -μα nel loro uso in tragedia, sembra ampliare la sua funzione di *nomen rei actae* assumendo anche quella di *nomen agentis,* come se si trattasse di παιδευτής: ne risulta potenziata una visione di Eros quale emblema di un amore moderato e ‘istruttivo’, ben diverso dall’amore passionale e travolgente che nelle tragedie di Euripide è spesso simboleggiato da Afrodite. L’autrice valorizza anche, in questo frammento, l’impiego del vocabolo δαίμων, che prelude per molti versi alla concezione (espressa da

Diotima nel *Simposio* platonico) di Eros come δαίμων μέγας, intermedio fra mondo divino e umano. La riflessione euripidea sull'amore, qui e in altri passi, rimanda del resto alle discussioni dei sofisti su questo tema, che in un certo senso culminarono nel celebre *Encomio di Elena* di Gorgia.

Milo fa notare come nell'intero arco della produzione euripidea Eros venga considerato detentore di una potenza che può essere sia distruttiva sia costruttiva. Questa duplicità di Eros si affaccia per esempio nella *Medea*, nell'*Ippolito*, nell'*Elena*, nell'*Ifigenia in Aulide* e nella frammentaria *Stenebea*. La concezione di un amore che può collegarsi alla σωφροσύνη emerge da un frammento del *Teseo*, mentre in un frammento della *Stenebea* (citato fra l'altro da Agatone nel *Simposio* platonico) leggiamo che Eros «ammaestra» (διδάσκει) anche il poeta meno favorito dalle Muse. In base al confronto con questi due ultimi passi, l'autrice suggerisce con ogni cautela che il frammento *incertae sedis* 897, dal quale – come si è visto – risulta un'immagine positiva e 'paideutica' di Eros, possa essere attribuito non solo all'*Ippolito velato* (attribuzione, questa, da lei comunque considerata la più probabile), ma anche appunto alla *Stenebea* o al *Teseo*.

Un frammento di poesia drammatica, ma questa volta appartenente al genere comico, è oggetto del contributo di Maria Rosaria Petringa, intitolato *Eupoli fr. 391 K.-A.: fra Giuliano e Gregorio di Nazianzo*. Si tratta di due versi, provenienti da una commedia non identificabile di Eupoli e apparentemente composti in metro giambico-trocaico, che contengono una riflessione sul mutare delle cose con il trascorrere del tempo. Nella sua interezza il frammento è trasmesso, in una forma testuale alquanto problematica, da un codice di Vienna che preserva una minima parte di un'antologia di sentenze risalente al grammatico Orione (V sec. d. C.), per la quale possiamo oggi contare sull'edizione critica di Medard Haffner (2001), più aggiornata rispetto a quella utilizzata da Kassel e Austin quando stabilirono il testo del brano di Eupoli nella loro canonica edizione dei frammenti dei poeti comici greci. Nel discutere il frammento di Eupoli, Petringa mette acutamente a confronto questa testimonianza principale con altri due testimoni, nei quali le prime parole di Eupoli si trovano inglobate – con alcuni adattamenti – nell'*incipit* di due opere letterarie tardoantiche: da un lato l'orazione *Contro il cinico Eraclio* dell'imperatore Giuliano e dall'altro uno dei carmi *De se ipso* di Gregorio di Nazianzo (2,1,30). Analizzando il passo di Giuliano, l'autrice concorda giustamente con quanti ritengono che la particella asseverativa ἦ da lui utilizzata non debba essere preferita nel testo di Eupoli alla congiunzione ὡς, trasmessa da Orione, e precisa che, nel contesto dell'orazione giulianea, la

citazione di Eupoli serve a stigmatizzare la degenerazione del cinismo contemporaneo. D'altra parte, Petringa rileva come la ripresa di Eupoli nel carme di Gregorio Nazianzeno serva a esprimere l'intento autoconsolatorio di Gregorio e risulti particolarmente palese ora che l'edizione del carme in oggetto, curata da Antonella Conte (2019), ha accolto nel testo la variante χρόνῳ al posto di βίῳ, che era stata invece accettata nella *Patrologia Graeca*.

Petringa osserva che non è possibile stabilire se Giuliano e Gregorio abbiano tratto la citazione di Eupoli da una lettura diretta del poeta comico o – come in genere si ritiene – da una fonte intermedia, ma avanza con validi argomenti l'ipotesi che Gregorio si sia servito proprio del brano di Giuliano. Questa congettura – come fa notare l'autrice – risulta suffragata non solo dal fatto che Gregorio aveva certamente letto il *Misopogon* di Giuliano, ma anche e soprattutto dai risultati delle ricerche di Ugo Criscuolo (1986) e di Pascal Célérier (2013), che hanno mostrato come la polemica antigiulianea di Gregorio si fondi su una conoscenza diretta dei testi di Giuliano, inclusa appunto l'orazione *Contro il cinico Eraclio*.

Passo ora ai due saggi sull'epicureismo e sui papiri ercolanesi. Quello di Giuliana Leone si intitola *La stabilità della terra nella dottrina di Epicuro: Lucrezio lettore dell'XI libro* Sulla natura. L'autrice è internazionalmente nota come editrice e studiosa dei frammenti del Περὶ φύσεως, l'opera capitale di Epicuro, della quale ha attualmente in corso l'edizione del libro XI, dedicato ai fenomeni celesti. Proprio questo *work in progress* è alla base del suo contributo, che nel contempo intende rendere omaggio alle ricerche di Enrico Flores su Lucrezio. L'autrice argomenta in maniera efficace che un brano del V libro del *De rerum natura* (incentrato sulla dottrina dell'immobilità della Terra nel cosmo) ricalca da vicino un passo dell'XI libro del Περὶ φύσεως. Dopo un'attenta disamina critica delle interpretazioni divergenti che di questo frammentario brano papiraceo hanno proposto illustri studiosi quali Achille Vogliano, Adelmo Barigazzi e Graziano Arrighetti, Leone dà conto di alcune osservazioni di un altro eminente classicista, Wolfgang Schmid, che finora non erano state adeguatamente valorizzate in questo contesto. Condividendo la prospettiva esegetica di Schmid, l'autrice mette in collegamento il brano dell'XI libro in oggetto con altri luoghi del medesimo libro e con un passo del libro XIV e ribadisce in maniera convincente la conclusione (da lei raggiunta anche in altri studi) che Lucrezio fu un attento ed esperto lettore del Περὶ φύσεως di Epicuro.

L'altro saggio epicureo ospitato nel volume si deve a Mario Capasso e si intitola *L'amicizia, l'altro e lo straniero in Epicuro: alcune considerazio-*

ni. La ricerca prende le mosse dalla LII massima epicurea dello Gnomologio Vaticano, che recita: Ἡ φιλία περιχορεύει τὴν οἰκουμένην κηρύττουσα δὴ πᾶσιν ἡμῖν ἐγείρεσθαι ἐπὶ τὸν μακαρισμόν. Capasso mette efficacemente in risalto il valore dei termini ἐγείρεσθαι e μακαρισμόν: occorre 'svegliarsi' dal torpore di una vita che non conosce l'amicizia e diventare capaci di 'rallegrarsi reciprocamente'. Grazie alla sua vasta e profonda conoscenza dei testi epicurei, Capasso trae spunto da questa massima per guidarci in un appassionante viaggio attraverso le principali testimonianze che riguardano la concezione epicurea dell'amicizia. Molto rilevante, anche in questo campo specifico, è il tendenziale universalismo della filosofia di Epicuro, che però si associa fin dall'inizio (per usare le parole di Capasso) a una «tendenza secessionistica» e comunque si applica solo nell'àmbito del popolo greco o almeno – come poi preciserà il siriaco Filodemo nel suo trattato *Sugli dèi* – nel gruppo di coloro che parlano in greco. Pur con queste limitazioni (che chiariscono anche il significato circoscritto del vocabolo οἰκουμένην nella massima vaticana), il Kepos era aperto a tutti, inclusi gli schiavi e le donne, e l'acquisizione della felicità epicurea era ritenuta alla portata anche delle persone meno istruite.

L'amicizia epicurea, scaturita dalla comune meditazione sui precetti del Maestro, era considerata un elemento essenziale per tenere compatta la scuola di Atene e per rinsaldare i legami con gli altri centri dell'epicureismo, anche tramite concreti aiuti finanziari. Il grande valore attribuito all'amicizia risulta con tutta evidenza dalla XXVII *Massima capitale* di Epicuro, che afferma: Ὧν ἡ σοφία παρασκευάζεται εἰς τὴν τοῦ ὅλου βίου μακαριότητα πολὺ μέγιστόν ἐστιν ἡ τῆς φιλίας κτῆσις. Altri passi attestano che Epicuro concepiva l'amicizia come qualcosa di incondizionato, che poteva portare anche al sacrificio di sé stessi. Proprio dal vincolo dell'amicizia traevano origine le opere encomiastiche che venivano composte in memoria di personaggi del Kepos defunti.

Il contenuto stesso del bel contributo di Capasso, anche in mancanza di una dedica esplicita, si presta in ultima analisi a essere inteso come un omaggio a Enrico Flores.

GIULIO MASSIMILLA
g.massimilla@unina.it

* * *

Letteratura latina

Mariantonietta Paladini, la curatrice del volume di studi in onore di Enrico Flores, ha dovuto aggiungere (a distanza di un mese) una postilla alla sua prefazione, perché quando ormai il lavoro era pronto per la stampa definitiva il suo maestro si è spento. Enrico ha avuto modo di vedere la bozza definitiva del libro e certamente, dopo essersi sottratto per tanti anni a ogni tipo di festeggiamento e ringraziamento, avrà apprezzato il dono affettuoso e prezioso dell'allieva e degli amici.

Vorrei partire dal titolo lucreziano del volume, *Templa serena*, che - come ho appreso – il dedicatario ha approvato e condiviso. Il contesto da cui le parole sono tratte è il proemio del II libro del *De rerum natura* (vv. 7-8): *sed nil dulcius est, bene quam munita tenere / edita doctrina sapientum templa serena*. I due versi sono di controversa interpretazione e ho avuto occasione di discuterne proprio con Enrico Flores, straordinario conoscitore del poema, quando a fine anni novanta preparavo un corso universitario sul II libro del poema di Lucrezio. Il principale problema riguarda l'aggettivo *serena*, che collocato in fine di verso può essere riferito a *templa* (se si considera breve l'ultima sillaba) o all'ablativo *doctrina* (se l'ultima sillaba fosse lunga). Nell'accumulo di epiteti in asindeto questa seconda soluzione (*doctrina... serena*) garantisce un maggiore equilibrio, e comporta conseguentemente una diversa interpretazione di *templa*, non nel senso di 'spazio del cielo'. Ad essa aderisce decisamente Flores nella traduzione che accompagna la sua edizione del *De rerum natura*: «ma nulla vi è di più confortante che stare nei ben muniti / templi innalzati dalla serena dottrina sapienziale»[1]. Non è certo il caso di chiedersi se Enrico nel momento in cui ha accettato il titolo degli studi a lui dedicati abbia cambiato opinione[2]; chi come lui ha così a lungo studiato i poeti sa

---

[1] Cfr. Titus Lucretius Carus, *De rerum natura*. Edizione critica con Introduzione e Versione a cura di E. Flores, vol. I (Libri I-III), Bibliopolis, Napoli 2002, p. 131. Il II volume (Libro IV) compare nel 2004, il III (Libri V-VI) nel 2009.

[2] A titolo di esempio riporto la traduzione del testo di Luca Canali, che considera sintagma unitario *templa serena*: «Ma nulla è più dolce che abitare là in alto i templi sereni / del cielo saldamente fondati sulla dottrina dei sapienti» (cfr. Tito Lucrezio Caro, *La natura delle cose*, introduzione di G. B. Conte, traduzione di L. Canali, testo latino e commento a cura di I. Dionigi, Milano 1990, 157). L'ambiguità dei versi lucreziani trova un'altra conferma nel lemma *templum* del-

bene che al di là dei rapporti sintattici anche la contiguità delle parole crea senso e, soprattutto nelle citazioni o allusioni, acquista autonomia nella memoria del lettore.

Il volume è diviso in tre sezioni: *Letteratura greca e papirologia* (pp. 9-73); *Letteratura latina* (pp. 75-272*); Letteratura italiana e straniera* (pp. 273-428). Sono gli ambiti di studio che Flores ha indagato come filologo e studioso di letteratura, anche se la sua figura di intellettuale si dispiega in direzione dello studio del pensiero storico e politico dell'ottocento e del novecento fino agli sviluppi a lui contemporanei e frutto di una militanza politica vissuta, soprattutto in alcuni momenti, con grande partecipazione, e ancora sono da ricordare i suoi scritti narrativi, veri romanzi con una forte componente autobiografica.

La sezione più ampia degli Studi è quella dedicata alla Letteratura latina, che comprende diciotto contributi. Si apre con il saggio di Mario De Nonno dedicato ad Ennio (*Osservazioni enniane*, pp. 77-86), autore tra i più cari a Flores, che ha curato l'edizione critica degli *Annales*, coordinandone anche il commento[3]. L'autore discute innanzitutto del frammento di Volcacio Sedigito 1 v. 13 Courtney e Blänsdorf, dove nel canone dei commediografi latini a Ennio è attribuito l'ultimo posto; la sua acuta interpretazione alla luce di Hom. *Il.* 23,615-623 e di Acc. *didasc.* frg. 2 Funaioli è che non ci sia intento denigratorio, quanto piuttosto un riconoscimento fuori classifica all'*antiquitas* del poeta di *Rudiae*. Quindi, a proposito dell'acrostico con cui Ennio aveva accompagnato alcuni suoi scritti (Q. ENNIUS FECIT), De Nonno argomenta sull'introduzione della grafia delle doppie da parte del poeta. Infine, interviene sul frammento di sede incerta *ann.* 619 V^2 = 618 Sk. = 615 Fl., sulla base della tradizione manoscritta del grammatico Pompeo, che sembra attestare anticamente la lezione *despoliantur*. Una notazione di De Nonno, a proposito di *ann.* 180 s. V^2 = 197 Sk. = 210 s. Fl. «pregevolmente commentato da Giorgio Jackson in Quinto Ennio, Annali (Libri I-VIII). Commentari, a cura di E. Flo-

---

l'*Oxford Latin Dictionary*, che nel citare l'occorrenza di *De rerum natura* 2,8 alla sezione 4 b (p. 1915) riporta come contesto *sapientum templa serena*.

[3] Quinto Ennio, *Annali* (Libri I-VIII), introduzione, testo critico con apparati, traduzione di E. Flores, vol. I, Napoli 2000; vol. III (Libri IX-XVIII), Napoli 2003; i commentari ai Libri I-VIII, a cura di E. Flores, P. Esposito, G. Jackson, D. Tomasco, sono nel vol. II (Napoli 2002); ai Libri IX-XVIII, a cura di E. Flores, P. Esposito, G. Jackson, M. Paladini, M. Salvatore, D. Tomasco, nel vol. IV (Napoli 2006); ai Frammenti di collocazione incerta, a cura di G. Jackson e D. Tomasco, con un'Avvertenza di E. Flores, nel vol. V (Napoli 2009).

res, P. Esposito, G. Jackson, D. Tomasco, Napoli 2002, pp. 148-152» (p. 81, n. 14), mi consente qui di ricordare un carissimo amico, prematuramente scomparso, che proprio nel commento di Ennio, cui lo ha indirizzato Flores, ha avuto modo di esprimere le sue qualità di filologo e di grande conoscitore della lingua latina.

Mariafrancesca Cozzolino (*Ennio, Floro e la tradizione sulle guerre contro gli* Histri, pp. 87-95) dimostra con un'articolata argomentazione che l'Epitome di Floro (ingiustamente trascurata, al di là dei limiti dell'opera) offre una inattesa conferma alla testimonianza di Macrobio (*Sat.* 6,2,30-32), che afferma che Virgilio in *Aen.* 9,672-676 per ricordare l'*aristeia* di Pandaro e Bizia, episodio della guerra tra Troiani e Rutuli, si è ispirato a un passo del XV libro degli *Annales*, in cui si narrava di un'analoga impresa compiuta da due istriani. La notizia è fortemente messa in dubbio per il fatto che il racconto della guerra istrica inizia solo nel libro XVI libro, ma è Floro l'unico a ricordare l'intervento degli Istri in aiuto degli Etoli contro i Romani. L'*aristeia* dei due istriani, evocata da Macrobio, potrebbe perciò riferirsi alla guerra etolica ed essere collocata durante gli scontri sotto le mura di Ambracia nel 189 a. C.

Un allievo di Flores, che gli offre una dedica enniana (*Optimo magistro Henrico impigro dicti studioso*), affronta un problema di attribuzione di un frammento storiografico: *Su un frammento attribuito a Claudio Quadrigario (77 Peter = 80 Laconi)*, pp. 97-103. La citazione di Diomede e di Nonio Marcello, legata alla presenza del verbo *grundire*, è solitamente inserita tra i frammenti di Claudio Quadrigario e si ritiene che appartenga al contesto in cui si racconta l'episodio portentoso della scrofa che partorisce trenta maialini, riferito da Cassio Emina all'arrivo di Enea nel Lazio o più frequentemente collegato alla nascita del culto dei *Lares Grundiles* al tempo di Romolo e Remo. Morisco ritiene pertanto giustificati i dubbi espressi da alcuni studiosi, ma ignorati nelle principali edizioni degli storici latini in frammenti, circa l'attribuzione del frammento in questione a Claudio Quadrigario, perché la sua storia parte solo dall'anno dell'incendio di Roma da parte dei Galli, il 390 a.C.

Si ritorna a uno degli autori cari a Enrico Flores nel saggio dell'allieva che ha curato questo volume, Mariantonietta Paladini: *Il* fons Aradi *(*DRN *6,890): Lucrezio conosceva Eratostene?* (pp. 105-116). La ricchezza dell'analisi, con discussione di luoghi di Cicerone e di Plinio, scioglie in senso positivo la domanda posta nel titolo. La ricerca è anche l'occasione per ritornare opportunamente sul problema dei titoli del *De rerum natura*.

Cicerone, in particolare le opere dell'ultimo travagliato periodo della sua produzione, è oggetto dei contributi di Antonella Borgo e di Paolo Esposito. Nel primo (*Tragiche norme di comportamento per un tiranno: Cicerone rilegge Ennio e Accio*, pp. 117-128) Borgo traccia un nuovo interessante capitolo sulla funzione delle citazioni poetiche in Cicerone, esaminando la relazione dichiarata tra l'immagine del tiranno nelle tragedie di Ennio e di Accio e i modelli di gestione autocratica del potere, che era nelle aspirazioni non solo di Cesare ma anche dell'intera classe politica non meno violenta e dispotica, protagonista del gioco delle fazioni dell'ultima repubblica. Su un luogo del *Brutus* si sofferma Esposito (*Cicerone e uno strappo alle regole della storiografia a proposito di* Brutus *40 ss.*, pp. 129-138), il quale osserva che Cicerone, paragonando la morte di Coriolano e quella di Temistocle, confessa ad Attico, interlocutore privilegiato sui temi storiografici, di aver preferito la narrazione tragica dei fatti piuttosto che la loro rappresentazione aderente al reale e alle istanze della storia. Si tratta di un altro aspetto di quel dibattito sulla storiografia letteraria di cui Cicerone è protagonista, sebbene abbia resistito alle pressioni di amici e intellettuali e abbia sempre rinviato un suo impegno diretto nel genere storiografico.

Di magia a Roma si occupa Maria Elvira Consoli (*Magia,* divinatio *e* venena *nell'antica Roma. Un breve* excursus, pp. 139-154), che, nel collegare le pratiche magiche di vera stregoneria a un senso sempre più diffuso di paura, ritorna su testi come l'*Ecloga* VIII di Virgilio, la *Satira* 1,8 e l'*Epistola* 1,5 di Orazio, per rileggere anche le notizie sul *poculum amatorium* di Lucrezio.

Andrea Cozzolino[4] offre un nuovo fine saggio sul tema a lungo approfondito di Quasimodo traduttore di Virgilio (Me vero primum dulces ante omnia Musae ... accipiant. *Quasimodo traduce Verg.* georg. *2,475-540*, pp. 155-170). Egli prende in esame *georg.* 2,475-540, il contesto che contiene uno dei passi più noti del poema georgico, l'elogio della vita agreste (vv. 490-493 *felix qui potuit rerum cognoscere causas /... / ... / fortunatus et ille deos qui novit agrestis*), e argomenta che riduzione all'essenziale e mutamento di prospettiva caratterizzano la riscrittura poetica di Quasimodo.

---

[4] Andrea Cozzolino, che il 25.2.2022 è intervenuto alla presentazione del volume per Flores, dopo poco tempo è improvvisamente scomparso, lasciando un grande vuoto tra tutti gli amici della sezione di Filologia classica del Dipartimento di Studi Umanistici della Federico II.

Il commento degli antichi scoliasti all'epodo XVII di Orazio è l'argomento del contributo di Concetta Longobardi (*Un'interpretazione antica di Hor.* epod. *XVII*, pp. 163-170). La studiosa dimostra come il preconcetto che il contesto dell'epodo sia da identificarsi con l'oltretomba condizioni l'esegesi antica, peraltro poco interessata al testo degli epodi, così che anche il commento all'epodo XVII si trasforma in un pretesto per una serie di digressioni mitografiche.

Lo studio accurato della Storia di Floro, ridotto solitamente al rango di epitomatore, conferma quanto possa essere preziosa un'opera, che conserva tanta documentazione scomparsa innanzitutto nel naufragio dei libri di Livio. Da tempo Chiara Renda lavora in questa direzione e anche nel volume per Flores presenta un saggio (*Naute e Nauzio: la parabola di una* gens *dal mito alla storia,* pp. 171-178), in cui, a partire dall'*exemplum* negativo del tribuno Nauzio che rifiuta a Regolo di combattere, ricostruisce il percorso di una famiglia discendente dal troiano Naute (cfr, *Aen.* 5,700-718), occultata dalla propaganda della *gens Iulia.*

Le *Metamorfosi* di Ovidio sono argomento del contributo di Crescenzo Formicola, *Un'impari gara (*met. *5,341-678).* Kreuzung der Gattungen, *riproposizioni tematiche, tacite filiazioni da Ovidio a Rushdie*, (pp. 179-194). L'autore parte dall'analisi del mito ovidiano di Proserpina, che rivela l'ironia sottile del poeta epico nei confronti del potere divino e politico. L'attenta lettura del mito delle Metamorfosi si intreccia, in un gioco di allusioni e di filiazioni, con motivi e soluzioni narrative di alcuni romanzi di Rushdie, che trae spunto e profitto dalla lettura di Ovidio.

A Seneca sono dedicati i contributi di Giancarlo Mazzoli (*Elena, Andromaca, Paride: ancora su Sen.* Tro. *922*, pp. 195-203) e di Flaviana Ficca (*Un ... tuffo nel Golfo di Napoli. Nota a margine di Sen.* ep. *53,1-4*, pp. 205-217). Mazzoli rilegge il quarto atto delle *Troadi* attraverso la chiave esegetica della pragmatica della comunicazione. Anche sulla base dei risultati degli studi di Evita Calabrese e di Gianna Petrone, ritorna sul v. 922 per difendere la lezione tràdita, *ignosce Paridi*, grazie anche alla valorizzazione di un importante intertesto virgiliano (*Aen.* 2,601-603: Venere consente al figlio di scorgere le divinità che combattono contro Troia). La lettera 53 di Seneca è invece al centro del saggio di Ficca, che offre una lettura convincente dei modelli culturali e letterari su cui Seneca costruisce come un eroico naufragio un tuffo nel Golfo di Napoli cui è costretto per sfuggire alla nausea. Ricca è l'analisi degli intertesti ovidiani, in particolare le elegie 2, 4, 11 del primo libro dei *Tristia.*

Claudio Buongiovanni (*Intrecci tra storiografia e retorica in Tacito* Agr. *30,1*, pp. 219-229) analizza l'*incipit* del discorso di Calgaco in *Agr.*

30,1 e, partendo dalla presenza del binomio *hodiernus dies* / *initium libertatis*, evidenzia innanzitutto l'impatto che sul discorso storiografico ha la retorica ciceroniana (il sintagma *initium libertatis* ricorre nella *pro Marcello*) e individua, quindi, anche un possibile 'archetipo' di questo accoppiamento nelle *Elleniche* di Senofonte (*Hell.* 2,2,23). Non sorprende il fatto che anche per un testo noto e studiato emergano spesso possibili novità, soprattutto per la complessità del linguaggio della storiografia e per la sua dimensione fortemente diacronica.

Il saggio di Vincenzo Ortoleva, *Lo strigile di Ippia (Apul.* flor. *9,22-23)*, pp. 231-245, è un esempio di come testimonianze e oggetti della cultura materiale possano essere utili al filologo impegnato nel restauro di un testo corrotto. Il testo in questione è un passo dei *Florida*, dove Apuleio parla del sofista Ippia che si vanta di aver fabbricato tutto ciò che indossa. L'attenta esegesi del contesto, attraverso commento e traduzione, e il confronto con i reperti archeologici coevi convincono Ortoleva ad accettare la congettura *cymulae* in luogo del tradito *cylaulae*, per designare il manico dello strigile attentamente descritto nei suoi dettagli.

Marisa Squillante nel suo contributo (*Il gustoso fine pasto delle mense romane*, pp. 247-259) traccia un percorso culturale di grande respiro per ricostruire il rapporto dei Romani con il cibo, in particolare con la sua abbondanza, in un ambiguo sistema di valori (abbondanza di cibo come segno di forza, di potere) e di disvalori (eccesso di cibo come crapula, negazione del *mos maiorum*). In questa polarità di significati estremi, si colloca anche il piacere, il gusto per il cibo, e Squillante parte dai commentatori di Virgilio, di cui è esperta, per discutere e spiegare il concetto di seconde mense.

Giovanni Polara (*A proposito di Symm.* Epist. *2,7,3*, pp. 261-266), credo non a caso, in nome di un'amicizia con Enrico Flores che risale agli anni giovanili, scrive un saggio su un'epistola di Simmaco, l'autore della sua tesi di laurea. La lettera indirizzata a Flaviano esprime le critiche sull'espulsione da Roma di alcuni *peregrini*. La sua datazione, che oscilla tra il 383 e il 384, è di fondamentale importanza perché Simmaco è stato prefetto della città nel 384-385, pertanto il provvedimento sarebbe stato preso dal predecessore Avenzio o da Simmaco stesso, che farebbe in questo caso autocritica. Questa circostanza, secondo Polara, non è da escludere, ma a suo avviso il vero problema è la figura di Avenzio di cui si sa poco, come si sa poco del giudizio di Simmaco su di lui.

L'ultimo contributo tra quelli di letteratura latina è di un altro allievo di Flores, Paolo Asso, che si è presto trasferito nelle università nordamericane. Il suo articolo (*Naming Africa*, pp. 267-272) approfondisce le anti-

che etimologie relative a *Afri* e *Africa*, dimostrando che etonimo e toponimo sono di origine latina e appartengono alla lingua dei conquistatori Romani, i quali impongono anche i nomi alle popolazioni e alle terre sottomesse.

Arturo De Vivo
ardevivo@unina.it

* * *

Letteratura italiana e straniera

Quando l'amica e collega Mariantonietta Paladini mi ha chiesto di partecipare alla presentazione del volume di studi in onore di Enrico Flores, autorevole latinista dagli interessi poliedrici, ho accolto, non senza qualche trepidazione e celando un velo di commozione, l'invito, non perché avessi avuto con Flores rapporti personali intensi, ma perché mi è sembrato che lontani legami di complicità politiche e intellettuali tornassero a riproporsi a distanza di qualche decennio: Vittorio Russo, il mio maestro, ed Enrico Flores avevano infatti percorso insieme, condividendo entusiasmi, orientamenti ideologici e modelli intellettuali fortemente connotati (penso almeno alla comune passione per Trockij), i sentieri della vita accademica e dell'impegno politico dalla fine degli anni Cinquanta attraverso le contraddizioni del boom economico e fino agli entusiasmi della contestazione sessantottina e alle cocenti delusioni del crollo delle ideologie tra gli anni Ottanta e Novanta del secolo scorso. E un tale comune percorso era stato ricordato da Enrico Flores, con un'intensa partecipazione emotiva, ma con la rigorosa e a tratti severa compostezza che lo caratterizzò sempre, in occasione di una giornata *per Vittorio Russo*, che si tenne nell'autunno del 1997, qualche mese dopo la morte di Russo, presso l'Istituto italiano di Studi Filosofici e a cui partecipai come ultimo allievo dell'illustre dantista[5].

Ma Flores condivise con Vittorio Russo e con Giancarlo Mazzacurati, due tra i più eminenti italianisti della loro generazione, non solo l'impegno politico, ma anche la devozione verso i rispettivi maestri, Francesco

[5] D. Della Terza - G. Marotta - N. Borsellino - E. Flores - M. T. Sarpi - C. Calenda - M. Di Pinto - F. Del Franco - G. D'Agostino - M. Palumbo - A. Mazzucchi - A. Millo - A. Wanderlingh, *Per Vittorio Russo*, Napoli, La città del sole, 2000.

Arnaldi e Salvatore Battaglia e soprattutto la vivace curiosità per la dimensione teorica degli studi letterari e per la riflessione epistemologica sulle tecniche ecdotiche e, infine, una competente curiosità per gli scrittori della contemporaneità letteraria non solo italiana, cui il rigoroso classicista, esperto di letteratura latina arcaica, ha dedicato articoli e volumi di penetrante intelligenza ermeneutica, tra cui mi piace ricordare non solo la monografia su Carlo Emilio Gadda, *Accensioni gaddiane: strutture, lingua e società in C. E. Gadda* (Napoli, Loffredo, 1973), ma anche uno stringato ma acuto *Ricordo del poeta Michele Sovente*, che era stato suo allievo durante gli anni dell'Università e di cui apprezzava il recupero del materialismo lucreziano e la ricerca plurilingue tra latino, cappellese (una varietà dialettale della zona flegrea) e italiano, che dovette ricordargli il greco, l'osco e il latino del suo amato Ennio.[6]

Non sorprende pertanto che la terza sezione del volume curato da Mariantonietta Paladini sia dedicato alla «Letteratura straniera e italiana». Vi sono compresi dodici densi articoli che affrontano, sia pure per segmenti selezionati, l'intero percorso diacronico della letteratura italiana, da Dante fino a Svevo e a Bianca Pitzorno, con una attenzione particolare alla dimensione dei *Reception Studies*, alle trame intertestuali delle scritture e, come era prevedibile visti gli interessi dell'omaggiato, alla persistenza della tradizione classica nelle strutture e negli impasti stilistici degli scrittori moderni.

Alla suggestiva ed emotivamente coinvolgente vicenda di Pia dei Tolomei, condensata con suprema abilità narrativa da Dante nella struggente elegiaca sequenza di due sole terzine, dedica il suo contributo Raffaele Giglio (pp. 275-285). Lo studioso si interroga sulla identità storica del personaggio femminile e in particolare sul suo assassino. Recuperando le notizie di antichi commentatori (cui mi permetto di aggiungere una lunga glossa vergata da un mercante fiorentino negli anni '60-'70 del Trecento sui margini del Laur. Pl. 40.7, il cui commento marginale ho proposto di attribuire convenzionalmente al cosiddetto Anonimo Laurenziano),[7] la scarna documentazione archivistica ed erudite ricerche sette-ottocentesche, che per lo più individuano nel marito di Pia, Nello de' Pannochie-

[6] E. Flores, *Ricordo del poeta Michele Sovente*, «Vichiana» 13,2, 2011, 332-333.

[7] Mi sia consentito il rinvio a A. Mazzucchi, *Le glosse del Laur. Pl. 40.07 e la tradizione degli antichi commenti alla 'Commedia'*, in S. Chiodo - T. De Robertis - G. Ferrante - A. Mazzucchi (a cura di), Dante Alighieri, *Commedia. Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Pl. 40.07*, Roma, Treccani, 2021, 123-187.

schi della Pietra, il feroce uxoricida, Giglio ricorda che una conferma a tale identificazione è venuta dalle ricerche saussuriane di Flores, che nei lessemi danteschi 'nanellata' e 'gemma' riconosce nel primo un prolungamento dei fonemi di Nello e nel secondo un riferimento al casato della Pietra.

Ancora a un canto della *Commedia*, il XXVIII del *Purgatorio*, è dedicato il saggio successivo di Corrado Calenda (pp. 287-298), in cui acutamente si propone di individuare nella enigmatica figura di Matelda che si aggira con delicata grazia nel giardino del paradiso terrestre, descritto attraverso eleganti reminiscenze classiche secondo le consuete connotazioni del *locus amoenus*, una sorta di anticipazione di Beatrice, un indispensabile viatico alla beatitudine, esattamente come Giovanna-Primavera nel capitolo XXIV della *Vita nova*, senhal della donna amata da Guido Cavalcanti, era prolettica all'apparizione della gentilissima. E la conferma di tale persuasiva ipotesi è consegnata ai prepotenti, esibiti, quasi sfacciati, nella loro letteralità, richiami (spesso in forte posizione clausolare) a testi cavalcantiani con i quali Dante costruisce in queste scene di *Purg*. XXVIII i suoi mirabili ingranaggi verbali.

Nel successivo saggio di Nicoletta Rozza *Brevi note intorno al 'Flos' di Leonardo Pisani, detto il Fibonacci* (pp. 299-310), la studiosa offre gli esiti delle sue ricerche su questa breve opera di argomento matematico, tràdita nel ms. E. 75 P. Sup. dell'Ambrosiana di Milano, in una versione ritenuta dalla Rozza non ancora definitiva, ma indicativa di una prassi compositiva di un autore che ritorna più volte sui propri testi per indirizzarli a destinatari diversi, non senza avervi operato opportune e calibrate modifiche. Una prassi che non stupisce nella tradizione letteraria mediolatina, soprattutto per tipologie testuali di uso pratico e funzionale, e di cui non sarebbe complesso portare numerosi altri esempi, come, per rimanere in un ambito che mi è più familiare, la doppia redazione del commento dantesco di Giovanni Bertoldi da Serravalle, composto durante il Concilio di Costanza e dedicato, in una prima versione, a tre prelati d'oltralpe e successivamente ridestinato, con lievi ma pertinenti modifiche, all'imperatore Sigismondo[8].

Alla stagione umanistica e al consapevole riuso, in funzione anche emulativa, di modelli classici, capaci di suggerire nei fruitori quattrocen-

---

[8] G. Ferrante, *La ridestinazione del commento di Giovanni da Serravalle a Sigismondo di Lussemburgo: implicazioni testuali*, «Rivista di Studi danteschi» 8,1, 2008, 143-167.

teschi riconoscibili e gratificanti agnizioni di lettura, sono dedicati i saggi di Antonietta Iacono e di Giuseppe Germano. Nel primo (pp. 311-24) si presenta la raccolta di *Epigrammata* di Porcelio de' Pandoni, conservati nel ms. Berlin, Staatsbibliothek, Lat. Qu. 390, la cui dimensione encomiastico-celebrativa viene accuratamente perimetrata con l'individuazione puntuale dei destinatari, con plausibili proposte di datazione e con l'esplicitazione della funzione politica e propagandistica che tali testi seppero esercitare nelle articolate dinamiche della vita di corte.

Giuseppe Germano (pp. 325-38) rivolge invece la sua competente attenzione di studioso di lungo corso di Pontano, alla seconda elegia del secondo libro del *De amore coniugali*, di cui si ricostruisce con sicurezza non solo la cronologia compositiva, ma anche il fitto reticolato di ipotesti classici e l'armoniosa compilazione di prelievi lessicali e stilematici da una molteplicità di autori epici e lirici, così sapientemente orchestrata da perdere ogni dimensione di retorico artificio grezzamente centonario e da apparire piuttosto l'esito di una naturalità e felicità espressiva capace di restituire una realistica complessità psicologica al tema dell'amore coniugale.

La dimensione del dialogo e della rete intertestuale innerva anche le riflessioni che Pasquale Sabbatino dedica all'immagine del passero solitario nella produzione letteraria di Giordano Bruno (pp. 339-352). Le valenze semantiche e metaforiche del volatile ricavano evidentemente forza e significazione nella produzione del Nolano da una radicale operazione di decontestualizzazione, riscrittura e risemantizzazione non solo del celebre ipotesto petrarchesco *Passer mai solitario in alcun tetto*, ma anche di alcuni sonetti del Tansillo, di alcune terzine folenghiane e di alcuni passaggi della *Theologia platonica* di Marsilio Ficino. Alla malinconica, elegiaca solitudine del poeta lontano dalla sua amata Laura, il cui correlativo oggettivo era rappresentato dal passero, e al volo ficiniano verso il paradiso celeste si sostituisce nella metafora ornitologica di Bruno l'esaltazione per la ricerca intellettuale e l'«amore eroico» di un cittadino che abita un universo infinito.

Amneris Rosselli (pp. 353-371) rivolge invece la propria attenzione critica al riuso della *Historia de duobus amantibus* di Enea Silvio Piccolomini nel celebre lungo capitolo dedicato alla malattia d'amore della fortunata *Anatomy of Melancholy* di Robert Burton. La studiosa analizza con grande acribia le citazioni e le riformulazioni della novella umanistica nel testo di Burton, ne indaga le tecniche compilatorie, mostrando come per il saggista inglese il testo del futuro papa Pio II si presti a una lettura in chiave medica, capace di fornire preziose indicazioni per la diagnosi, la

prognosi e i rimedi di quella *aegritudo animi*, capace di trasformare gli *amantes* in *amentes*.

Un intrigante e poco noto episodio dell'erudizione seicentesca è invece l'oggetto del contributo di Guido Milanese (pp. 373-384), che ha il merito di portare all'attenzione degli studiosi un segmento finora trascurato della storia dell'epicureismo in età moderna. Si tratta di una corposa opera in quattro libri dell'ecclesiastico e poligrafo bolognese Ottavio Scarlattini, intitolata *Dell'Epicuro contro gli epicurei*, tutta incentrata su uno schema argomentativo che intende difendere l'autentica dottrina di Epicuro distorta dai suoi seguaci e cattivi interpreti. Ne emerge un Epicuro riletto in chiave stoica e sostanzialmente interessato alla sola dimensione etica, assai lontano, come conclude l'autore «dall'Epicuro moderno, quello del Boyle e dei fisici fino al Novecento» (p. 384).

Agli *Aspetti della fortuna di Giovenale in Parini* è invece riservato il contributo di Simona Manuela Manzella (pp. 385-402). La studiosa ha l'indubbio merito di aver portato alla luce la presenza non esibita, ma persistente del modello giovenaliano nella produzione satirica di Giuseppe Parini, tradizionalmente ascritta alla dialogicità multiprospettica e alla relativizzazione dei punti di vista di marca propriamente oraziana. Ma i richiami intertestuali, alcune reminiscenze stilematiche, le riprese tematiche del poeta aquinate che Manzella ha evidenziato nei capitoli satirici e nelle *Odi* di Parini, mostrano come l'autore del *Giorno* non sia rimasto insensibile a registri locutivi fondati su procedimenti elativi e su una retorica dell'*exsuscitatio* fortemente connotata in chiave di generalizzazione gnomica e di rivendicazione di atteggiamenti misoneisti e portatrice di istanze tipiche di quella poetica dell'*indignatio* di marca giovenaliana. Nel poeta illuminista l'orgogliosa rivendicazione della propria estraneità rispetto alla corruzione che lo circonda non si traduce però in un solipsistico isolamento, orgogliosamente proclamato, ma piuttosto nella pratica di un esercizio di verità che aspira, attraverso una bonaria ironia, a una poesia civilmente utile.

Matteo Palumbo, in *Pseudonomi e letteratura: il caso di Italo Svevo* (pp. 403-413), si interroga sulle motivazioni per le quali il triestino Ettore Schmitz abbia scelto, per firmare i propri testi letterari, un antroponimo che di fatto rinvia a una duplice fisionomia culturale, quella italiana e quella tedesca, che appaiono congiunte in modo tale da rinviare a una nuova, diversa patria culturale. Se nell'identità culturale italiana spicca il riconoscimento – del tutto atipico in un'epoca ancora fortemente segnata dal negativo giudizio desanctisiano – del valore del metodo analitico guicciardiniano, la componente sveva produce una radicale nuova peri-

metrazione dell'idea di letteratura non più riconducibile entro i rassicuranti argini della compostezza formale, ma deputata invece a dar forma a comportamenti incoerenti, irriducibili a logiche unitarie, a individui complessi. Gli svevi Freud e Nietzsche divengono allora per l'autore de *La coscienza di Zeno* i grimaldelli gnoseologici capaci di fornire strumenti ermeneutici acuminati per leggere una realtà distopica, a cui ci deve avvicinare solo attraverso una radicale fondamento di scetticismo, che consentirà di partecipare nietzschianamente al gioco imprevedibile dell'esistenza.

Al rilievo che la tradizione classica e in particolare lo straordinario deposito di storie, narrazioni, vicende, condensato nei poemi omerici hanno esercitato sulla scrittura per l'infanzia di Bianca Pitzorno è invece dedicato l'originale contributo di Arianna Sacerdoti (pp. 419-427), che si chiude con una intrigante intervista all'autrice sarda, che ricorda il peso avuto, in particolare, dalla traduzione di Monti dell'*Iliade* nella sua formazione.

Esorbita da temi strettamente letterari, ma consente di recuperare un aspetto della fisionomia intellettuale di Enrico Flores, quello dell'impegno politico, il saggio di Giovanni Salanitro, *Concetto Marchesi e Giovanni Gentile* (pp. 415-418) in cui, riportando ampi brani di interventi giornalistici dei due intellettuali, collocati, come è noto, su opposte sponde ideologiche, l'autore difende il latinista comunista dall'infamante accusa che alcuni gli rivolgono di essere stato il mandante dell'omicidio di Gentile avvenuto il 15 aprile del 1944.

Templa serena si configura dunque davvero, grazie alle *diverse voci* che *fanno dolci note* (*Par.*, VI 124), come l'omaggio più adeguato a un maestro come Enrico Flores, che, come ebbe a scrivere di sé, «oraziano per temperamento e per opzione» non risparmiò però mai le sue energie come studioso e come docente, spinto da «un interesse totalizzante per la filologia e per gli ideali politici». Un interesse per quella «oratoria di sinistra», che egli definiva «tutta centrata sulle cose, sui fatti dei quali si deve parlare, senza fronzoli e ghirigori, con un serrato argomentare dove le leggi della logica la fanno da padrone»[9]. Una definizione – mi sia consentito aggiungere – che appare naturalmente in sintonia con le pratiche ecdotiche del rigoroso editore di Livio Andronico, di Nevio, di Ennio, di Lucrezio, di Manilio.

ANDREA MAZZUCCHI
andrea.mazzucchi@unina.it

---

[9] E. Flores, in *Per Vittorio Russo*, cit., 23-29 (alle pp. 26 e 27-28).